الأمـــة القطـــب

الطبعـــــة الأولى لمكتبة الشروق الدولية
١٤٢٦هـ ــ ٢٠٠٥م



٩ شارع السعادة - أبراج عثمان - روكسي - القاهرة
تليفون وفاكس: ٤٥٠١٢٢٨ ـ ٤٥٠١٢٢٩ ـ ٢٥٦٥٩٣٩
Email: < shoroukintl @ hotmail. com >
< shoroukintl @ yahoo.com >

الأمــة القطــب

نحو تأصيل منهاجى لمفهوم الأمــة فــى الإســلام

أ . د . منى أبو الفضل
كلية الاقتصاد والعلوم السياسية
جامعة القاهرة

مكتبة الشروق الدولية



بسم الله الرحمن الرحيم

﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾

[آل عمران: ١١٠]



إهداء

إلى شباب الأمة....

طلبة اليوم....

علماء الغد.....

بناة المستقبل.



المحتـويات



مقـــدمـــة

الحمد لله رب العـالمين، والصلاة والسلام على خاتم النبيين، وعلى آله وصـحبه ومن تبعه واهتدى بهديه إلى يوم الدين.

وبعد : فيسرنى أن أقدم إلى أبناء أمتى كتابًا لطيفًا فى حجمه، كبيرًا فى مدلوله ومعناه، جليلاً فى أهدافه . لكاتبة لعلها من أولى الكُتاب المعاصرين فى تناول هذا الموضوع الخطير الذى تشتد حاجة الأمة إلى تناوله تناولاً موضوعيًا فى هذه الظروف الحرجة، حيث تتداعى على هذه الأمة أو بقاياها الأمم طمعًا فى الإجهاز عليها، والحيلولة بينها وبين إمكانات التشكل أو النهوض والقيام مرة أخرى . فالكتابة فى موضوع «الأمة» شديد الأهمية لأن فيه تذكيرًا لأبنائها بخَيْرِيَّتها ووسطيتها وشهادتها على الناس، وكونها قطبًا، لا قصعة . . قطبًا فى قيمها، وفى مَبادئها، وفى وسطيتها، وفى خيريتها . إن ذلك من أنجع الوسائل فى إنماء روح الأمة وبعث وإعادة الثقة بنفسها إليها - فى هذه الظروف الحرجة - ومنحها الأمل بأن موقعها الشاغر ما يزال فى انتظارها، فلا أحد غيرها يستطيع ملأه، حيث لا تحمل أية أمة من الأمم الأخرى مثل الخصائص التى تحملها، ولا تملك أمة من الأمم مثل المزايا التى تملكها . وإذا كانت قد كَبَت اليوم فستنهض غدًا - إن شاء الله - فإن الجواد قد يكبو، وإن الصارم قد ينبو، وإن الفرج بعد الشدة، وإن مع العسر يسرًا، وبعد الفُرقة الوحدة، وبعد الضيق الفرج - بإذن الله - وبعد الاختلاف الائتلاف، وبعد التقادم التجدد بتوفيق الله .

إن إصدار هذه الدراسة الرصينة فى هذا الوقت بالذات يقدم لأبناء الأمة، ولشبابها خاصة، ما يزيل اليأس ويبعث الأمل والرجاء دون استعلاء، ويرسم معالم مهمة فى طريق الانبعاث، ويعين على تثبيت الرمال المتحركة التى يتسارع للجرى عليها اليائسون الذين فقدوا إيمانهم بالله، وفقدوا معه ثقتهم بأنفسهم، وبشعوبهم وبأمتهم، وأخذوا

يجرون وراء القطار - القطار المزركش المزيَّن المزخرف - يقوده الدجال الأكبر، لعلهم يتعلَّقون بركابه قبل أن يفوتهم من دون أن يشعروا أن جنَّة الدجال نار، وناره طريق إلى الجنة.

لقد كَتَبَ في موضوع «الأمَّة» كُتّاب متميّزون قليلو العدد؛ لكن الكتاب الذى نقدمه يمتاز فى تركيزه على إبراز جانب مهم من الجوانب التى قامت «أمَّة الإسلام» عليها، ألا وهو جانب «القطبيَّة»، فالكتاب يبيِّن لنا المركز الحقيقيّ «لأمَّة الإسلام» التى أرسى سيدنا إبراهيم - عليه السلام - دعائمها، وشادَ خاتم النبيِّين محمد - صلى الله عليه وآله وسلم - بنيانها بحيث صارت «أمَّة الأمم»، و«الأمَّة القطب». والدكتورة منى أبو الفضل - حفظها الله - تقدم لنا فى هذه الدراسة الوجيزة مدخلاً تفسيريًا شديد الأهميَّة لكثير من أحداث التاريخ الغابر والتاريخ المعاصر سوف يكون له أثره فى الدراسات الأكاديميَّة خاصَّة.

لقد اطلعتُ على كثير من الدراسات فى الكيانات السياسيَّة والاجتماعيَّة، واطلعتُ على بعض ما كتب عن «الأمَّة فى الإسلام» من زوايا مختلفة؛ ولعل أهم ما استفدت منه وتأثَّرت به كتابان: هذا الذى أقدّمه «الأمَّة القطب»، وكتاب الشيخ «أبو الحسن الندوى» - يرحمه الله - «ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين». والكتابان يكمّل كل منهما الآخر؛ فكتاب الإمام الراحل الندويّ يبيِّن أن انحطاط المسلمين وتفكُّك أمّتهم كان خسارة بشريَّة عامَّة، وكارثة إنسانيَّة شاملة لم يقف ضررها عند الأمَّة المسلمة وحدها، بل تجاوزها إلى العالم كله. وكتاب «الأمَّة القطب» يمثل تحليلاً وتعليلاً علميًا دقيقًا وموضوعيًا لذلك. وفى كلا الكتابين: «ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين» و«الأمَّة القطب» دعوة ضمنيَّة للبشريَّة - كلّها - لتدرك أهميَّة موقع هذه الأمَّة للبشريَّة والجماعة الإنسانيَّة فى العالم كلّه لعلها تتوقف عن محاولات تدميرها، بل تفسح لها مجال الظهور مرة أخرى - إن هى عقلت - لأن البشريَّة - كلّها - لن تستطيع أن تسد الموقع الشاغر الذى تركته بانحطاطها وغيابها. لقد بيّنت الدكتورة منى بوضوح وجلاء فى هذه الدراسة أنَّ مفهوم «الأمة» يتضمن مجموعة أمور قد تبدو لأول وهلة مفاهيم مستقلة، لكنها - عند النظر - لا تنفصل عن بناء هذا المفهوم الشرعى بحال. فوحدة الأمة واستقلالها، ونهضتها، وعمرانها، وشهودها الحضارى، وقوتها، وولاؤها للإيمان وأهله، وبراؤها من الشرك وأهله؛ كل تلك الأمور تعتبر مضمَّنة فى مفهوم «الأمة»

بمعناه الاصطلاحىّ الذى استعمله فيه الشارع الحكيم - تبارك وتعالى - فى نصوص عديدة انعكست على واقع تاريخىّ زاهر.

وأوضحت المؤلفة كذلك الشبكة الواسعة التى ترتبط بهذا المفهوم، وهى مجموعة أخرى من المفاهيم ذات البعد الإسلامى العميق كالأمانة، والاستخلاف، والشهود الحضارى، والخيريَّة، والوسطية، والابتلاء، والإعمار، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، والدعوة إلى الخير، والإيمان بالله أولاً وأخيرًا. وإنّه يوم تفقد الأمة عنصرًا من هذه العناصر تفقد كونها أمَّة؛ فهى إن تخلت عن الالتزام بما أنزل الله، أو بعدت عن وحدتها أو تنازلت عن ولائها وبرائها، أو نأت عن دورها وعن وسطيّتها وعن شهودها الحضارىّ، فقدت الأهليّة، وفقدت الشروط التى أهَّلتها لأن تتصف بأنها أمة بالمفهوم الشرعى، حتى لو احتفظت بلقب «أمة» بالمفهوم اللغوىّ الجامد.

كما شرحت المؤلفة الفاضلة موقع هذه الأمة الإسلامية من الأمم، فموقعها كموقع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم - منها. فموقعها من الأمم هو موقع الشهادة والخيرية والتزكية والتعليم والقيادة. ولا ينبغى أن يغيب هذا عن البال. وموقع رسول الله ﷺ من الأمة موقع الشاهد عليها والمعلم لها والمربى والمزكى والمطهر لنفوسها وقلوبها. وهو فى الوقت نفسه رءوف ورحيم بالبشر كلّهم. وموقع أمتنا من سائر أمم الدنيا نفس هذا الموقع بالضبط، فهى الشاهدة على الناس والمعلمة والمربية والمزكية للأمم والرءوفة الرحيمة بها، التى تعمل على إخراجها من الظلمات إلى النور، وتحريرها من الشرك والظلم والضلال والانحراف، وكل ما يقتضيه قيامها بهذا الدور واجب من واجباتها - كلها - بوصفها أمَّة وفريضة من فرائض الله - تعالى - عليها.

إن كتاب هذه الأمة الكريم - القرآن العظيم - يمثل الإعجاز المطلق، المتحدى للبشر على الدوام أن يأتوا بمثله كلاً أو جزءًا، وسنّة رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - ممثلة موضحة شارحة، فهى ممثِّلة لأفضل أحكام قواعد تنزيل هذا الكتاب على الواقع المعاش فى وقت رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - وعلى الدنيا كلها بعد ذلك أن تتأسى بهذه السنّة ومنهجها فى تنزيل مطلق الكتاب على الواقع النسبى، وأن تتمثلها فى خطواتها كلها. وبالتالى فإن مقومات بناء هذه الأمة وقواعدها وخصائصها تمثل قبسات من تلك الخاصية المطلقة للنبوة والرسالة التى يمثلها رسول الله ﷺ.. كما

تمثل نفحات من ذلك الإعجاز المطلق الذى يتمثل فى القرآن العظيم، فلا يمكن إعادة بنائها حين تهدم، ولا يمكن أن تُسْتَحْيَى هذه الأمة حين تموت بغير ذلك المنهج الإلهى «لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها»(*) . كما أن تلك المقومات والخصائص التى بنيت هذه الأمة عليها لا تقبل زيادة بشرية ولا نقصانًا إنسانيًا، كما لا يتقبل التصور الإسلامى شيئًا من ذلك. وحين يُحَمَّل مفهوم «الأمة» بتلك الخصائص العرقية والإقليمية بحيث تطغى على خصائص العالمية والشمول فيها، أو تختزل فيها تلك الخصائص، أو تغير فى المفهوم الشامل أى تغيير جزئى أو كلى، فإن ذلك يشكل أعرافًا لا تقبلها طبيعة هذه الأمة، وقد تخرج بها عن صفتها الأساسية «أمة مسلمة». وبالقوة نفسها يأبى مفهوم «الأمة» الفُرقة وضعف الولاء لله ولرسوله وللمؤمنين، وضعف البراء من أعداء الله ورسوله أو المؤمنين. ويأبى مفهوم الأمة كذلك بمفهومه الشرعى الذلة والضعف «ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين» ويأبى الجهل المطبق، والمرض أو الضعف بكل أنواعه وبكل مفاهيمه، لأن هذه «الأمة» كما قلنا لها دور وموقع لا يمكن أن تؤديه إلا وهى متمثّلة بكل خصائص القوة والقدرة وتجاوز العجز. ويأبى مفهوم «الأمة» كذلك الظلم والطغيان بكل أشكاله، والاستبداد بكل دركاته. فإذا وقع شىء من ذلك، كان العمل بكل أنواعه واجبًا لتقويم الجبهة الداخلية أو تقدّمها. واحتلت البيئة الداخلية وإصلاحها الأولويَّة الأولى على سائر الفرائض والواجبات. وتحولت فروض الأمة أو فروض الكفايات إلى واجبات أعيان وفروض شخصية عينية على الشخصية الفرديَّة كما هى واجبة على الشخصية المعنوية - الأمة - حتى تسترد هذه الأمة عافيتها ووحدتها، وتبدأ هذه الفروض التى هى فروض مقاومة الأمة لعوامل فُرقتها وتميزها بالعزة والرفض القلبىّ لكل ما ذكرناه، والرفض العقلى الواقعى الواعى لمظاهر الانحراف، ثم استعمال وسائل الدعوة والتوعية بكل أنواعها وأمضى أشكالها لتنبيه وإيقاظ النائمين، وتحذير المغترين، وتنقية وتطهير صفوف «الأمة» من المنافقين أو المشركين أو المندسِّين أو المخرِّبين، وتمحيصها وتهيئتها للقيام بفرائض التعديل، وحمل قوى الانحراف على قبول ذلك التعديل إن لم تُجْدِ كل الوسائل الأخرى. ثم إحاطة تلك المقومات بكل وسائل الحفظ والحماية اللازمَة، وفى مقدمتها الحرية والعدل والشورى، وحفظ كرامة الإنسان وحقوقه ضرورية كانت أو حاجية أو تحسينية، وإقامة

(*) قول مأثور ينسب للإمام مالك بن أنس.

ركن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر بمفاهيمهما الدقيقة وبشكل مؤسَّسى يحول دون توقّفه أو قصوره عن أداء دوره لكى لا يتكرر الانحراف فى الأمة أو يعود إلى الظهور ثانية .

ومن المؤسف أن الوعى الموضوعى على هذا المفهوم «الأمة» بالشكل الذى ذكرناه قد أصابه كثير من عوامل الإضعاف فى الماضى نتيجة خلل فى فهم بعض حلقات منهج التصور الإسلامى ، حدث فى أعقاب انقلاب قبائلى سريع على الخلافة النبوية التى حُولت بشكل قسرى إلى مُلك عضوض ، وانفصل السلطان عن القرآن ، وصار العلماء المجتهدون وقادة الفكر فى جانب ، وأصحاب السلطان فى جانب آخر ، وأصبح الصراع على الشرعيّة والمشروعيّة بين الفريقين السمة الغالبة للعلاقة بينهما . ولم يقف التدهور عند هذا الحد ، بل تجاوزه خلال عقود قليلة إلى نوع من الجبريَّة والتسلُّط وإهدار الشورى وتحويل الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر إلى عمل فرديّ ، وتجاوز الناس تحذيرات رسول الله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ المستقبلية ولم يلتفتوا إليها ، ومن هذه التحذيرات : «لتنقُضُنَّ عرى الإسلام عروة عروة : أولها الحكم وآخرها الصلاة» ، وقوله : «ألا وإن القرآن والسلطان سيفترقان ، ألا فكونوا مع القرآن حيث كان» . وإذ تأخرت الأمة فى إعادة بناء العروة التى انتقضت ـ وهى «الحكم» ـ ولم تتمكن من إعادة الخلافة الحقيقية على منهاج النبوة ، ورضيت بالشكل ، وغفلت عن المضمون . . كان لا بد أن يتتابع انتقاض العرى حتى يضيع قوم الصلاة .

وفى غمرة هذا الصراع المرير على الشرعية بين القيادة الفكرية والسياسية ، تعرض العقل المسلم لجملة كبيرة من التغيرات والبدع الحادثات ، والانحرافات الفكرية فى النظر إلى الإنسان والكون والسلطة والحياة الدنيا والدين والأسباب والسنن وغير ذلك .

ولا نجاة للعرب ولا للمسلمين ، ولا خلاص لهم إلاَّ بإعادة بناء «الأمَّة» مفهومًا وواقعًا بعد التحلّى «بالإرادة» والتزوّد «بالفاعليَّة» والسعى لتحقيق «الشرعيَّة» والتحقق بها .

إنّ هذه الدراسة القَيِّمَة كانت جزءًا من مشروع فكرى كامل كانت الكاتبة الفاضلة تسعى لبنائه وإنجازه فى حلقات ، وذلك فى إطار تدريسها العلوم السياسيَّة فى جامعة

القاهرة «كليَّة الاقتصاد والعلوم السياسيَّة»، حيث بدأت معالمه تتبلور مع بداية القرن الهجرى الخامس عشر، وما شهدته المنطقة من أحداث جسام، كانت إرهاصاتها تبشر بوعى جديد، ودور حميد.

لقد شهد القرن الهجرىّ الرابع عشر ظواهر دخول كثير من أقطار الإسلام تحت نير الغزو الأوربى، وانهيار آخر رمز لوحدة الأمَّة «الخلافة العثمانية». وشهد ـ كذلك ـ كثيرًا من ثورات التحرر، والحصول على استقلال كامل أو منقوص. وكانت آمال المفكرين كبيرة أن يكون القرن الهجرىّ الخامس عشر عصر التحرّر الكامل، وإعادة بناء الأمَّة، وتحقيق وحدتها، واستئناف شهودها الحضارى، وحياتها الإسلاميَّة. كان ذلك أمل جمال حمدان، وحامد ربيع، ومحمد بدر، ومنى أبو الفضل كذلك، وكل هؤلاء من أرض الكنانة، ولكل منهم مشروعٌ فكرىٌّ جدير بأن تتبنّاه مصر والأمَّة العربيَّة كلُّها.

إنَّنا ما نزال فى الربع الأول من هذا القرن الهجرىّ الخامس عشر وندلف إلى بدايات الربع الثانى، فلعل ما بقى من هذا القرن يحتضن «اللحظة التاريخيَّة» لنهوض هذه الأمّة ووحدتها وعودتها إلى موقع الشهود!! ويومئذ يفرح المؤمنون، ويخسر هنالك المبطلون. والله ولىّ ذلك والقادر عليه.

«... وما النصر إلا من عند الله إن الله عزيز حكيم».

طه جابر العلوانى

القاهرة: يناير ٢٠٠٥م

تمهيـــــد
الأمة القطب فى السيرة والمفهوم

أما بعد . .

فإن المفهوم موضع النظر - مفهوم «الأمة القطب» - قد انبثق عن معايشة وممارسة فعلية لحالة فريدة من التماهى على عدة مستويات، وفيما بين عدة دوائر : فهناك التماهى بين صاحب الفكرة وعين الفكرة، حيث امتزجت الفكرة وجدانا وتبلورت معنويًا على مستوى المعايشة، قبل أن تفرض نفسها تحديًا عقليًا يستوجب النظر والتمحيص، وتحرير المعنى على مستوى المنطق والعبارة والصياغة . وهناك التماهى بين أطراف الخطاب فى مشهد ثقافى فكرى أكاديمى تولدت عنه التوتّرات التى تفترض تحديات الفهم والتواصل : إنه نوع من التماهى الذى ولد فى إطار التحدى والاستجابة فى منبر رسالى يجمع بين الطالب والأستاذ، ثم قبل هذا وذاك هناك التماهى الناجم عن معايشة مرحلة تاريخية تعج بجملة من المفارقات الناجمة عن واقع يزداد الشعور بدلالاته فى محيط التعليم الجامعى حيث عمليات شحذ الوعى على ملامح واقع مأزوم، يزيده حدة موضوع الخطاب . . . ونقصد به هنا تدريس مادة «النظم السياسية العربية» .

إنّ التوتر الذى صاحب جملة هذه التماهيات (ونعنى بها معايشة متعددة الأبعاد للذات فى محيطها) هو الذى وسم «اللحظة الفارقة» فى مطلع الثمانينيات، والتى حولت العملية التعليمية فى إحدى كبرى معاقل التعليم الجامعى فى الوطن العربى من إيقاع الاجترار والتحصيل لحاصل لم يزل سمة التعليم عمومًا فى منطقتنا العربية، إلى مفاعل لشحذ الهمم صوب مناهل التفكيك والتوليد وإعادة البناء فى المجالات الفكرية والمعرفية، فكانت البداية لدورة المراجعات النقدية فى حقل تخصص، وكانت العودة لتناول «الأمّة» مفهومًا أصيلا واعدًا فى الفكر السياسىّ العربى المعاصر، وفى موضع

التحليل السياسى النظمى، بعيداً عن تداعيات الخطاب الوعظى أو التراثى أو «الدينى».

ونحن نعيش اليوم ومنذ ما يزيد على عقد من الزمن عصر «العولمة»، والذى يشهد تدشينا لوعى حضارى متأجج ولحقبة من المراجعات الفكرية فى أصول النظم والعمران والعقائد والثقافات، بدءاً بمراجعة فى أصول الشرعية الدولية بما تطرحه من مبادئ النظام العام وقواعد الإلزام، وطبيعة العلاقة بين مكوناته وأصوله وفروعه، وفيما بين الخاص والعام، والجزء والكل، وما يثار من قضايا تأسيسية كالقضايا المستشكلة حول الوحدة والتنوع. ويأتى حديثنا عن موضوع الأمة فى الإسلام ضمن هذا المناخ العام لنعود بالذاكرة إلى جذور ذات الحقبة من المراجعات الفكرية فى بيئتنا الاجتماعية الحضارية باعتبارنا مسلمين يعيشون واقع عالمية زاحفة، وكان ذلك منذ ما يزيد على عقدين فى أوج إرهاصات «الصحوة» التى عاشتها الأمة وما واكبها آنذاك من أحداث وانفعالات، وكنا آن ذاك نعيش كذلك لحظة فارقة فى وعى الزمن مع مطلع القرن الهجرى الجديد.

وجاءت يومها المبادرات الفكرية والتنظيرية فى الأوساط الثقافية محاولة الاستجابة لواقع الأحداث والظواهر: منها ما كان على مستوى وعى المرحلة، ومنها ما دون ذلك. وكان المعيار الفاصل فى ذلك رهن اللغة التى يعيشها المثقف، والمناهج والأدوات التحليلية المتاحة له بحكم موقعه وتأهيله، فكان من الطبيعى أن تطرح أزمة الفكر والثقافة واللغة فى معاقلها الأولى، والتى تقدمها الجامعات وكليات التخصص المعنية بالنظر فى التاريخ والاجتماع والمذاهب والنظم. والمعروف أن الدراسة فيها كانت تقوم على المناهج الحديثة، وهى فى جلها «مستوردة»، أو فى أحسن الأحوال مدجنة فى ضوء القيم والمذاهب الحداثية التى ارتبطت بمؤسسات الدولة الحديثة فى المنطقة التى تقوم عليها أوساط مهجنة كذلك، وهى ما أطلق عليه فى بعض الدراسات السياسية الخاصة بالمنطقة «بالطبقات الوسطى الجديدة»، وهى العناصر التى أفرزتها المؤسسات الحداثية ذاتها، والتى توخى فيها المراقب السياسى فى حينها أنها مثلت جيل القطيعة الحضارية فى هذه الأمة - ودون أن ندخل فى تفاصيل تكوين النخب وليس هذا مجاله - فالمهم أن نشير إلى أزمة اللحظة الفارقة التى واكبت مرحلة بزوغ الوعى الجديد الذى دفع إلى فتح ملف المراجعات الفكرية، والذى جاءت معه محاولات التأصيل للأمة

ضمن النظر فى إطار مرجعى بديل لقراءة التاريخ والواقع السياسى والحضارى الاجتماعى فيها . فالذى نتوخاه من استعادة ملف هذه الفترة هو الدلالات الإيجابية (وعلى غير المتوقع) لحقيقة هيمنة عناصر ثقافية - ومعها لغتها - لم تكن بالضرورة على تمام التواصل لا مع القاعدة الاجتماعية الحضارية التى تتوسطها - أو ما يسمى فى اللغة الفنية الدارجة «بالشارع السياسى» - ولا هى وثيقة الصلة بأصول البيئة الاجتماعية الحضارية، والتى يفترض أن يتم التداول المفاهيمى والقيمى والمعنوى فى أوساطها . فقد نجم عن هذه الوضعية المفارقة توتر خلاق فى ذات الأوساط المثقفة التى أفرزتها المؤسسات الحداثية، وأخذت - بعد أن تمكنت من كثير من الأدوات المنهجية الحديثة - تتفاعل مع المشهد الحضارى لتبدأ مرحلة تنقيب واكتشاف وإعادة بناء .

ودون المزيد من الاستطراد، فإن موضوع التأصيل «للأمة» فى مجال العلوم السياسية قد طرح منذ أكثر من ثلاثة عقود، حيث واكب بدايات المد الإسلامى أو إرهاصات الصحوة، ومن ثم جاء فى حينها تعبيراً صادقًا وأصيلاً، لا ليسد ثغرة فى حقل معرفىّ ومناهجه فحسب، بل ليدشن وجهة جديدة فيه، ومعه، فى تكوين جيل وعقلية وصفوة . ومن ثم فإن استحضار ملف هذه الفترة يكتسب أهمية مزدوجة ترجع لطبيعة فترة المنشأ والمحضن لهذا المفهوم فى ذاته من جانب، ثم إلى دواعى ومقتضيات المرحلة الراهنة من جانب آخر . فإنّى أرى أنه يكتسب أبعادًا تجعله أكثر حيوية وإلحاحًا فى الظروف الراهنة . إنه يمثل ملف حقبة وجيل نفتح صفحاته من جديد، لأنه ملف أمة .

بـدايـة الطـريق

وأود أن أبدأ بالتعريف بالظروف التى كانت تحيط بى يوم بدأت التفكير فى هذا الموضوع، هذه الظروف التى تشكل خلفية الخطاب ومبررات طرحه اليوم . كنت أعيش مفارقة وتشتتًا بين وجهتين وعالمين، فمن ناحية نشأتُ كفتاة مسلمة ارتبطت بالقرآن ارتباطًا وجدانيًا تأكد بالمعايشة والممارسة، وكنت على حب شديد وإيمان عميق بحضارة إسلامية ووجود إسلامى أتلمس أصوله وأفتقده فى الواقع .

ومن ناحية أخرى، وجدتنى فى مسار حياتى العلمية ضمن السلك الجامعى أقوم بتدريس مساقات فى العلوم السياسية، ومنها مادة «النظم السياسية العربية» . وقد كان

ذلك فى كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة. ولا يخفى أن التدريس هناك ـ شأنه شأن الدراسة فى الجامعات الحديثة ـ كان يتم من منطلق علم السياسة والفكر السياسى المعاصر الذى يدور فى إطار المنظور الغربى التغريبى، والذى لا علاقة له بالعلوم التى نسميها إسلامية أو الإسلاميات أو الشرعيات أو نظام التعليم التقليدى.

ومن خلال هذه المفارقة بين سطوح وسطحية واقع معاش وشفافية حس نافذ إلى عمق مكلوم، بدأت أتساءل عن جدوى الدرس والمدارسة، فها هى مادة أدرسها قد تكون على درجة من التشويق فى ذاتها، هى ومصادرها ومناهج التناول فيها، ولكن أين الجدوى فيها والنفع ما لم تخاطب الواقع الذى يفرض نفسه على المشاعر قبل الوعى دون أن نجد الأدوات والوسائل للتعامل معه على مستوى المنطق والفكر؟ هل يعقل أن نشغل حيز الخيال السياسى فى عقول شباب جيل بمفاهيم تعلك ظواهر مصطنعة هى أشباح قوى ومؤسسات ومذاهب معاصرة، ونغفل جوهر قوى وتيارات وعقائد وآليات حراك تاريخى تموج بها منطقتنا، بدعوى تلمُّس الحداثة والامتثال لمقولات «علمية»؟!.. فوجد عندى نوع من التوتر، تولد عنه حس المراجعة والتفكر والنظر. أحسست وجود الأمة، وتبيَّنت فيها الروح التى تحرك الحياة العامة، وتفرض نفسها على الواقع، والتى أضحت الشاهد الغائب أو الحاضر الغائب الذى لا تجد له نظيرًا فى المؤسسات أو فى «الدولة»، ولكن نستشعره حولنا استشعارًا، بل نشهده شهودًا، سواء فى أحداث تلك الفترة من مثل الثورة الإسلامية فى إيران، أو فى مطلع الجهاد فى بلاد الأفغان، أو فيما أحدثته هذه وذاك من رجع الصدى على امتداد دوائر وفصائل «الشعوب» فيما بدا وكأنه وطن واحد لا تفصله الحدود السياسية والجغرافية أو النظم والمذاهب واللُّغات والأعراق، وكأن الدولة القومية ـ نموذج الحداثة السياسية فى المنطقة بكل ما حملته من وعى مغاير ـ عجزت عن تحجيم الاستجابة التلقائية لأحداث أوقدت قابليات تلك الاستجابة لدى قواعد (جماهيرية) نشأت فى رحاب الجامعة الشعبية الأولى، جامعة مسجد الحى والمصلى، حيث يقوم الناس بإقامة الصلاة وتلاوة الذكر الحكيم، فتتحقق وحدة بين أجواء بيئة اجتماعية حضارية واحدة. فيومها، ومنذ توالت أحداث مفصلية شتى فى أصقاع العالم الإسلامى شرقًا وغربًا، بدت الأمة فى واقعها وتجلياتها باعتبارها ظاهرة مؤثرة ومفهومًا معقولاً استطاع أن يتحدى نموذج العلمنة والخطاب السياسى السائد يومها، ويفرض على أصحاب التخصص فى

الدراسات السياسية الأكاديمية أن يراجعوا مسلماتهم ويعيدوا النظر فى مناهج التفكير فى موضوعات الفكر السياسى والنظم.

«الأمّة» إذن بدت مظاهرة تؤطر للجماعة السياسية على مستوى الحدث والفعل السياسى، وجاءت تفرض نفسها على الساحة السياسية فى كافة الأصعدة، سواء أكانت محلية أم إقليمية أم دولية - عالمية، بل إننا اليوم فى بداية الألفية الثالثة الميلاديّة ونحن نعاود النظر فى ملف حقبة، نستطيع أن ندرك دلالة الأحداث على نحو أكثر وضوحًا، فما كادت السبعينيات من القرن الماضى أن تنتصف حتى جاءت الأحداث المرتبطة بالإسلام، سياسية كانت أم ثقافية أم اجتماعية أم اقتصادية واستراتيجية، تصطحب معها وعيًا جديدًا لدى مراقب الساحة والقائم على حقل الدراسات السياسية المقارنة، وهو الوعى الذى أخذ يتبلور على مدار العقد التالى لينتج لنا فى ظاهره أدبيات «الإسلام السياسى» والأصولية السياسية، وباطنه ينبض بإيقاع جديد تمخضت عنه أطروحة «صراع الحضارات» فى مطلع التسعينات من القرن الماضى، وإن كان ما يخفى على الكثيرين أن جذور هذه الأطروحة انبثقت فى مداولات جرت فى منتصف السبعينات منه فى مجال تقييم منحى الأحداث فى المنطقة العربية الإسلامية على وجه التحديد، شارك فيها **صموئيل هانتنجطن** نفسه، أستاذ العلوم السياسية فى جامعة هارفارد (راجع البيانات المعنية للدقة!!)، وهو قد عكف بعدها على دراسات فى التنمية السياسية تربط بين موقع الدين من الثقافة واتجاهات تطوير النظم، وقد خرج فى أواخر الثمانينات بمؤلفه «الموجة الثالثة للديمقراطيات» والذى حصل به على جائزة الجمعية الأمريكية للعلوم السياسية.

المهم أن التطور المفصلى الذى بدا يلوح فى أفق الفكر السياسى العالمى كان من الطبيعى له أن يجد أصداءه الأولى فى أوساط جامعية فى قلب العالم العربى، وأن تثار الأسئلة هناك لا عن طبيعة العلاقة بين الدين والسياسة وموقع الدين من الثقافة المعاصرة، بل على مستوى وعى منهاجى جديد يدعو إلى مراجعة الفصل التعسفى بين العلوم والمعارف، خاصة بين الدراسات الاجتماعية والدراسات «الشرعية»، ويدعو إلى بنية جديدة لمناهج التعليم تستوعب القيم المعرفية الإسلامية وتدمجها ضمن المناهج العلمية الحديثة، أو على نحو أدق: أن تتم مراجعة المنهجية الحديثة على ضوء مرجعية مصادر معرفية وقيمية إسلامية. [وقد طرحنا سؤالاً يومها مفاده: ألم يأن لنا أن نقوم

برأب الصدع المفتعل بين «الإسلاميات» و«الإنسانيات» (العمرانيات)، وأليس الأجدر بنا أن نأخذ زمام المبادرة لتوحيد أسس وقواعد بنياننا الفكرى والنفسى لنعيد دمج نوعى العلوم، فنربط علوم الفقه والشرع بعلوم الحياة والأحياء؟ . . .]. وجاء فتح ملف الأمة فى حقل العلوم السياسية فى هذا السياق، على أن يتراوح النظر فيها ما بين الرصد والتحليل للظاهرة كواقع تاريخى مشهود، والتعامل معها مفهومًا قابلاً للتجريد النظرى والتأصيل. وكانت هذه إيذانًا بنظرة تجديدية فى بعض علوم التخصص، فضلا عن فاتحة للوعى المنهاجى الحضارى.

فنحن ـ إذن ـ نتحدث عن منظومة علمية تعليمية ذات منحى مختلف عما درج عليه التعامل من فصل تعسفى بين حيز المدركات أو المعقولات، والحيز الوجدانى، أو المعنويات. وعلى هامش هذه الملحوظة لعلنى أوضح حقيقة ينبغى أخذها فى الاعتبار عند متابعة القراءة التى أطرحها حول الأمة مفهومًا وتاريخًا، وهى خاصة بمخاض الفكر وصاحبه، وما يصحبه من إسقاطات فى حقل النظر والتنظير.

إن المفكر يعيش واقعه على مستويين: مستوى المعايشة الكلية من خلال تفاعل مركب مع الحدث أو واقع الزمان والمكان، ثم على مستوى الوعى الانعكاسى النقدى فى النظر والتأمل فى هذا الواقع، بعد اختمار أو اختزان وجدانى، أى يعيش مرحلتين قد تتداخلان: مرحلة معايشة ومرحلة استرجاع. وفى كل الحالات غالبًا ما تتم هذه العمليات فى ضوء مرجعية ذاتية تحكم مسارات القراءة تفسيرًا وتأويلاً وتحليلاً، أو تنظيرًا وتقويمًا، وتعود إلى مساحات قبْلية، أى فيما قبل المنهج، سواء كانت واعية أو غير ذلك. ولا تخفى أهمية الإطار المرجعى الذى ينطلق منه النظر، حيث إنَّه لا يتوقف عليه فقط تحديد الماهيّات، ولكن يتعدى أثره إلى تكييف الآليات: آليات البحث العلمى فى الظاهرة الاجتماعيّة، وسؤال التكافؤ المنهاجىّ، على ما سوف نرى.

فالمرجعية القرآنية التى ينطلق منها الباحث عند اقترابه من الواقع العمرانى تتخذ من التوحيد والعمران والتزكية قيمًا عليا فى التعامل مع هذا الواقع، فهما أو سلوكا. فإذا ما تحدثنا عن العمارة والعبادة فى ضوء هذا المنظور، قلنا إنهما وجهان لعملة واحدة، ونظرنا إلى الأمة فى هذا الإطار. وعندها يثور السؤال: كيف نترجم هذا المفهوم على مستوى المنهج وليس من مجرد المعايشة الوجدانية لمفاهيمه؟ فإذا كان المنهج العلمى الحديث يقتصر فى دراسته على الظواهر أو الأوضاع التاريخية والمؤثرات المادية، وهو

ما يمكن أن نسميه «بالبرّانيات»، فإنه لابد من أن نوجد النموذج والنسق التوحيدى الذى يمكّننا من التعامل مع ما دون ذلك وما وراءه من كوامن ومطلقات تؤطر للدوافع والأوجه عند تقويم الوقائع والوشائج فى مدار الحراك العمرانى، وبالتالى فإنه لابد من إعادة النظر فى مفهوم الظاهرة الاجتماعيَّة ذاتها، وفى تقويم الواقعة التاريخيَّة، بحيث نكون إزاء منهاج يستطيع أن يتعامل مع كل من القيم والمعنويات، ومجال «الجوانيّات» إن أردنا، إضافة إلى الأبعاد «الزمكانية» التى تؤسس للنسبية والسببية فى توالى الظواهر وتعاقب الأحداث.

وقد رأيت من خلال الدراسة والمعايشة عبر عوينات التخصص لواقع مستشكل، أننا إزاء ظاهرة مركبة، متعددة الأبعاد، متداخلة المستويات، وأن طبيعة الأمة فى الإسلام إنما تفترض إعادة النظر فى المنهج، فلا يمكن دراسة وفهم خصوصيتها إلا من خلال منظور يجمع فى رؤيته ومقارباته بين أبعاد شتى لا تتيحها الأطر والمناهج التى تدور فى رحى الوضعية الراهنة. فالمنظور الأكاديمى المطلوب (والمطروح) لابد أن يكون قادراً على الاستجابة والتعامل المنهجى مع أبعاد شتى للظاهرة الاجتماعية العمرانية تنطوى على أبعاد وجودية إنسانية، تاريخية حضارية، يتداخل فيها الخارج والداخل والظاهر والباطن والبرانى والجوانى. وواضح أن التعامل من واقع المنظور البديل مع الظواهر الاجتماعية والعمرانية يكون أكثر واقعية لأنه على وعى بالطبيعة المعقَّدة والمركبة لتلك الظواهر. ولكن يبقى السؤال المنهاجى حول أدوات التناول والاقتراب على النحو الذى يحقق التواؤم بين أداة البحث - ودرجنا على تعريفه بالتكافؤ المنهاجى - وموضوعه.

وعلى هذا المنوال كان من أوائل التحديات التى واجهتنى عند تناول الظاهرة منذ حين، هو مقتضيات النظر فى الاجتماعية العمرانية من المنظور البديل الذى أخذت تبلور معالمه العلاقة بين «النسبى والمطلق» فيها، وبين عناصر الاستمرارية ومكامن التغيير، أو على حد ما أسماه البعض «الثابت والمتحول». ولنتخذ من تمايز الأمة باعتبارها قاعدة الجماعة الحيوية الأم فى الكيان الاجتماعى الحضارى بداية لنرى كيف أنها تجمع بين عناصر تشترك فيها مع غيرها من الأمم والجماعات السياسية، وبين عناصر تميزها، أو تنفرد بها بحكم تمايز النشأة أو قاعدة التأسيس والتكوين، أو بحكم ثوابت كامنة، أو وظيفة حضارية مستبطنة. والمهم فى عجالة كهذه، الإشارة إلى وجود مثل

هذا التمييز بين المعطيات وبعضها، وما يترتب عليها من آثار منهجية وغيرها. أما من حيث المشتركات التى تشاطر فيها الأمة فى الإسلام غيرها من الجماعات، فهى تقع فى محيط الأسباب الموضوعية أو التاريخية، والتى تنعكس أول ما تنعكس على مستويات الأداء والتمكن، وترتبط بمعطيات ومؤشرات مادية وتنظيمية، فتكون ضمن الشروط العامة والمقدمات فى النهضة والنمو أو التقهقر والانهيار والاندثار، حيث إنّه تاريخيًا لم تولد الأمم لتبقى إلى الأبد، فهى تخضع فى جملة مسارها لسنن الأطوار والآجال الثابتة. وكلٌّ تأتى ومعها مقدماتها وتُخلّف فى أعقابها الآثار. وهذا ما نعنيه بـ «النسبية» فى هذا المجال. ولكن أين الثوابت أو أبعاد الإطلاق عند النظر فى الجماعة التى ولدت مع اكتمال الدين فى منشأ الإسلام؟ وإن كنا هنا نبحث فى الثوابت والمطلقات التى تخص الأمة، وليست تلك التى تعم الأمم من حيث عموم وثبات سنن الأطوار والآجال. (وإن كنا بطبيعة الحال لا نطلق البحث قدر ما نقف على بعض المؤشرات، ونسوق بعض الحجج أو النماذج على سبيل المثال).

إن من خصوصيات الأمة فى الإسلام، ضمن ما لها من خصوصيات، أنها ارتبطت بالعقيدة الدعوة، مما أضفى عليها بعداً غيبيًا إضافة إلى أبعاد تكوينية ووظيفية وغائية معلومة. (على أن نذكر أنه وفقًا للمنظومة المعرفية التى تؤطر لتحليلنا، لا نريد بالغيبىّ الغيبىّ النقيض أو المنافى للعقلى، بل هو من أصل يتقاطع معه ويتكامل، معضّدًا ومثبّتًا له على نهج عقلنة «الرشادة» دون ما عقلنة الوضعية المعاصرة). . فالأمة ارتبطت بالتوحيد وهو وعاء الرسالة الخاتمة، فالرسول ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ عندما مات لم يخلف إمامة أو دولة، ولكنه ترك أمة انبثقت منها المؤسسات والمدارس والأئمة والدول. فليست الدولة فى الإسلام مدارا للأمة قيامًا وتطوراً وامتداداً وضموراً، ولكن الأمة تدور مع العقيدة، والعقيدة هى منطلق بقاء الأمة. أما الدولة فقد تكون أو لا تكون، فبتأسيسها تكتمل مقومات البنية العمرانية للأمة، وتكون أداة الذود والمدافعة عنها وتمثيلها وصيانة مصالحها ونظمها، فالدولة ليست بالمنشئ للأمة أو البديل عنها، ولكنها تدخل فى عداد الهيئات المكملة أو المتممة، بقدر ما تؤمّن للكينونة الجماعية الأم شروط الحضور التاريخى الفاعل (ومن نفس المنطلق فإن الدولة فى حال تفريغها من مقاصدها العليا، وتمييع أصولها، قد تعيق هذا الحضور، وتشلّه، ولكنها لا تُبطله ولا تنفيه). أما نشأة وتواصل وحضانة ومناعة وخصائص هذه الأمة فشىء آخر فى المناط

والبقاء. وطالما أن هناك قرآنًا فهناك أمة، وتبقى تلك الأمة بخصائصها الأصلية ودورات تنشئتها المنيعة هى «الوعاء البشرى المحكم للقرآن الكريم. .» سواءً وجدت بالقوة أو بالفعل - كما يقول المناطقة - ولو تمثّلت هذه الأمة فى فرد مثل إبراهيم عليه السلام.

إذن. . ومع وقفة منهاجية أخرى للقراءة فى الدلالات التى تربط بين المقدمات والنتائج، وبين الماهيّات والآليّات، نرى كيف أنَّ التمايز فى مرجعيّة الأمّة تأويلاً وتاريخًا من حيث الأسس والأصول، من شأنه أن ينعكس على العلم موضع النظر، وأنه - حال ما يكون الأمر على غير ذلك - فإنّ من المنطقى أن تكون المفارقة التى أشرنا إليها فى مطلع هذا التمهيد هى بين واقع حال تعيشه الأمة فى ضميرها الجمعى، وبين مؤسسات ونظم تعليمية وفكرية وثقافية منبتة الجذور عن هذا الواقع!

لقد باتت العلاقة الجدلية بين الأمة والعقيدة هى الخصوصيَّة التى شكلت المدخل لمراجعة مفهوم الأمة ولمعاودة النظر فى بعض المفارقات التى وجدت فى تراثنا نحن المسلمين. ففى هذا التراث يوجد الفرد المسلم، موضع التكليف والالتزام وطرف المعاملات، ويوجد الفعل مناط الوجوب، والحلال، والحرام، كما يكثر البحث فى الإمامة وشروط انعقادها، وفى الإمام ووجوب الطاعة له، وأمور السياسة الشرعية والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وغيرها من قضايا السياسة، والخراج والقضايا. ولكن يبقى السؤال الشاهد الغائب أبدًا: أين الأمة؟ وكيف يغيب ذكر الأمة (ويكثر اللغط فى الفرَق والملَل والنِّحَل والأحزاب، بل والتكتل على أساس منها) فى حين تخفت الأضَواء على مَفهوم الأمة؟.

إن الأمة هى التى شهد التاريخ مولدها مع شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله. . فالمسلم الفرد حين يتوجه ويأخذ العهد فردا ويقول: «أشهد أن لا إله إلا الله» ينتقل بعدها ليكون جمعًا فى «إياك نعبد وإياك نستعين» - مع ملاحظة النون الأولى الدالّة على الجماعة فى «نستعين» - فالفرد يدخل عقد الإسلام بشهادة يدخل فيها بوثاق يشده إلى خالقه وبوشائج تربطه بجماعة ثابتة الأصول معلومة الوجهة، وكأنه قد اكتسب بموجب الشهادة عقيدة وهداية، مع هوية وانتماء وغاية، وهذا المقصود بالجمع بين الشهادتين، أو بالأحرى بين شقى الشهادة: «شهادة أنْ لا إله إلا الله، وشهادة أن محمداً رسول الله» رباط رأسى مع الخالق ومع الغيب ومع المصدر، وفى نفس الوقت

بهذه الشهادة يدخل فى علاقة أفقية تجمعه مع الجماعة ومع الأمة ومع الجماعة الأولى. فالعقيدة تلقى بخصائصها على خصائص الجماعة، وفى نفس الوقت تصوغ نفسية الفرد المسلم، ومن خلال هذه النفسية تصاغ أيضًا الجماعة ونفسية الجماعة وخصوصيتها.

فإذا كان المدخل إلى الأمة فى الإسلام يرتبط بالعقيدة أكثر مما يرتبط بالدولة ومسارها التاريخى، فكيف يمكن أن ننظر إلى عمليات التنشئة سواء جاءت فى مستوى (الفرد الجماعة) أو (الفرد الأمة) فى جماعة نوعية يتواصل كيانها عبر وجود المسلم، سواء وجدت الظروف المواتية لتأمين النشأة والهوية أم لم توجد، وسواء وجدت الأطر الخارجية التى تدعم من هذا الوعى أم لم توجد؟ هذا ما يفتح لنا المجال لإنعام النظر فى طبيعة ما نطلق عليه دورة التنشئة الذاتية والتجدد الدورى على نحو ما أملته العقيدة بخصائصها وخصوصياتها.

وإن كانت هذه الدورة تبدأ من الفرد، فهى تمتد لتشمل الجماعة، ولذلك نجد أنفسنا إزاء نسق فريد من التنشئة تكون العقيدة فيها هى المؤسّسة، ويبقى القرآن هو المدرسة، والرسول - صلى الله عليه وآله وسلم - مصدر الأسوة، وتكون جامعة القيم وتفعيلها هى المعيار والحكم فى حضور الأمة. ولا يغيب عنا معنى أن خليل الله وأبا الأنبياء بما يمثله من نهج حنيف (إنّ صلاتى ونسكى ومحياى ومماتى لله رب العالمين)، وُصف فى القرآن الكريم «بالأمة». . وأن تاريخ الأمة فى الإسلام، أمة النبى - صلى الله عليه وآله وسلم - منذ أسسها ليجعل منها وعاء الرسالة، وحصن الأمانة ومحضنها، لم تخلُ قط من نماذج الفرد الأمة. . ومن يكون؟ إنّه الفرد الذى تمثَّل قلبا وعقلا ووجدانا قيم الأمة ومُثُلَها وهمومها وآمالها، بحيث جاء فعله من موقعه فى لحظة تاريخية معيَّنة وكأنه استجابة لحاجة جامحة تعيشها الأمة فى هذه اللحظة، وكأن إرادته إرادة جامعة وليست إرادة مفردة، بها تُبعث قيمة عليا من قيم الحق وتُحدث أثرها فى واقع مشهود. والفرد الأمة ليس بالضرورة أن يكون عمر بن عبد العزيز ليعدِّل ويقوِّم مسار دولة، ولو لفترة، ولا صلاح الدين لينتشل أمة مهزومة من مذلة وهوان، ولا أبا حامد الغزالى وهو يعيش ملحمة إحياء علوم الدين، ولا ابن تيمية وهو يراوح ما بين السيف والقلم حاملا قلب هذه الأمة وعرضها فى جوفه، ولا ابن تومرت ولا الكيلانى أو. . ولكن يعيش هذا الفرد فى كل عصر وكل مصر دون اشتراط الشهرة والألقاب، ولكن يكفى أن تهب

رياح الخطر على هذا الدين ومستضعفيه، فإذا الأمة تجده على ثغرة هامَّة من ثغورها، وقد خرج فردًا أو معه نفر قليل من أولى العزم، وقد جاءوا رجالاً يسعون فى الله، وقد تنادوا من كل فج عميق لسد تلك الثغرة، والوقوف عليها. والسؤال الذى يطرحه مراقب الساحة لم يعد: متى ينضب هذا المعين؟ ولكن هو: كيف؟ وما هى آليات الإنضاج التى تظهر فى كل جيل وكل حين؟

أما نحن فى حقل التخصص، وقد استقام على أصول معرفية بديلة، فلنا أن نؤصل لدورة التنشئة الذاتية التى تحفظ للأمة قوامها، الأمة فردًا وجماعة، ضمن مسارات التجدد الدورى الذى أمنته الرسالة الخاتمة، لمن أعد كى يحمل أمانة الرسالة إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها فى يوم الدين. ومن هنا كان وصف القرآن الكريم بـ «إن إبراهيم كان أمة»، ومن هنا كذلك جاء قوله تعالى: ﴿ **كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ...** ﴾ (آل عمران: ١١٠) لا كقول يخاطب لحظة فارقناها، ولكن كقول فصل ماض وملازم لكل اللحظات المفصلية الفارقة التى لا تغيب عنا فى أى زمان.

إنه لابد من فهم العقيدة بأبعادها ودلالاتها، فالعقيدة هى التى تجعل من التوحيد المنظومة القيمية والعقلية والفكرية، بل والمنظومة الحياتية التى تجمع وتصل بين عناصر كيان الأمة، وهى أمة تعيش اليوم حالة فصام لا يدرك أبعاده مثل المتخصص فى العلوم الاجتماعية والباحث فى أنساق القيم والسلوكيات فى الأفراد والجماعات. ومن إدراك لأهمية التجانس والتوافق الداخلى للأنماط السلوكية والعقدية فى حياة الأمة، بدأ التفكير فى «الإطار المرجعى» الذى ينبغى أن يؤسّس لإعادة بناء المدركات والمفاهيم والقيم بشكل واع منطقى وممنهج، عسى أن تردم الفجوة القائمة بين وجدانيات هذه الأمة وبين أصولها ومساحاتها المعرفية والعقلية المُغيّبة.

وعليه فقد بدأ التجوال فى تاريخ هذا الكيان الذى انتفت مظاهره التنظيمية من التاريخ السياسى فى العقود الأولى من القرن العشرين (وإن كانت شهادة الوفاة الرسمية قد خُطت بقرار إلغاء الخلافة العثمانية فى عام 1924، إلا أن مخاض الصدمة بات يداهم الضمير السياسى خلال متفرقات العقود التالية) ـ ولكن إذا كان الشىء يعرف بأثره، فأثر وجود الأمة واضح ـ إيجابًا وسلبًا ـ وهذا ما فرض علينا وقفة مراجعة وإعادة تفكير، لاستبطان ظواهر الأمور والتشكيك فى بعض ما أريد له أن يكون من مسلّمات العصر ومقولات أصحاب تلك المسلّمات المزعومة من أدعياء وخبراء، ومن

ثم تيسرت لنا آفاق بكر جاءت بفتوحات فى مجالات معرفية جديدة ظُنَّ أنها مغلقة دوننا. وبدأ الترحال على نحو ما سبق، وهو ما يمكن أن ننعته بالمستوى الأول من ابتعاث الوعى المنهاجى. ففى هذا المستوى بدأنا بالنظر من موقع التجريد بالتأمل فى طبيعة العلاقة بين العقيدة والجماعة، وبين امتدادات العقيدة فى الممارسة وأثرها فى آليات تشكل الجماعة وتواصلها، ومستويات ومراتب هذا التواصل، وقنوات الاستبطان والاستظهار، وغير ذلك.

وبالرجوع إلى نشأة الجماعة المسلمة الأولى وجدنا أنها، إضافةً إلى سمات «النسبية والمطلق»، تجمع بين سمات «المثالية والواقعية» على نحو متفرد، حتى إننا يمكن أن نؤصل لنسق «المثالية الواقعية» ضمن خصائصها التكوينية. فالجماعة السياسية الأولى التى عرفها الكيان الاجتماعى الحضارى فى الإسلام كانت معلومة المنشأ، ومثلها الأعلى ملموس فى مقارباتها للواقع المعاش. فلم يكن الفكر السياسى الإسلامى فى حاجة لنسج الأساطير أو بث الخيالات حول «المدينة الفاضلة» - بغض النظر عن مبادرات **أبى نصر الفارابى** الذى انشغل بحوار مع أصول الفلسفة اليونانية أكثر مما عنى بمحاورة اصول واقع تاريخى للجماعة الأم فى الإسلام - على عادة الفكر السياسى الغربى قديمه وحديثه وهو يؤصل للالتزام السياسى وشرعية الدولة / السلطة. فإذا كان مفكرو العقد الاجتماعى من أمثال **هوبز** و**لوك** و**روسو** لجئوا إلى أسطورة تأسيسية فى هذا المجال، فقد شهدت الأمة فعلا وقائع تأسيسية ومدونات سجلها التاريخ ووثقها شهود عيان، سواء كان ذلك فى صحيفة المدينة، أو وقائع المبايعة، أو عهود الأمان، فجاءت الروابط العاقدة والملزمة فى الجماعة الأمة خير نموذج لنسق من المثالية الواقعية. وما علينا إلا أن نتابع جدلية ذلك. فلم تكن المدينة الفاضلة فى عالم الخيال، ولم تكن محكومة بما يمكن أن يسمى بالعقد الاجتماعى، بل وجدت «المثالية الواقعية»، ولم أجد منظومة محكومة بالثنائيّات، بل وجدت منطق «الوسطية» التى تجمع المتناثرات، وتجمع المشترك، وتجمع الأبعاد المختلفة للحياة. وجدت فكرة «الوسطية أو الأمة الوسطى أو الوسط». هذه الوسطية التى لا تعنى مكانا وسطا بين أطراف متباعدة ولا تعنى وسطا حسابيا تطرح من قيمة وتضيف إلى أخرى لاستخلاص فضيلة بين متفاضلات، ولكنها الوسطية التى تعرّف من منطلق التوحيد، حيث يتكامل المثال والقيم والفكر والواقع المعاش الذى تتنزل القيم والفكر والمثال فيه. وبعد النظر إلى العناصر التكوينية الحيوية

والتركيبية لهذه الأمة الخاصة، وجدتُ أن أقرب صفة أستطيع أن أسندها لهذه الأمة هى صفة «القطبيّة»، وهى الصفة التى مكنت الأمة من «الاستقطاب ومن القابلية والقدرة على التجميع» حولها لشتى القبائل والشعوب، هذه الأمة صاحبة رسالة لا تقوم على عرف أو لون أو إقليم، ولكن تقوم على دعوة ورسالة تحمل طاقة إشعاعية تمد من خلال التاريخ وتجمع القبائل والشعوب والألسنة المختلفة المتنوعة. إنها الأمة القطب التى تستوعب وتدمج دون أن تزيل خصوصيات الأمم وتضيع ملامحها. وتجمع وتوحد وفى نفس الوقت تعمل على الإثراء والمحافظة على التعدد.

أى أننا فى غمرة هذه الوقفة التسجيلية تعاودنا أصداء جدليات الحوارات الدائرة فى إطار التأسيس للشرعية الدولية الجديدة فى نظام دولى أحادى القطب، وأحادى البعد، تتملكه هواجس الهيمنة فى ظل فرعنة العولمة. فنلتفت إلى جانب من الملامح التكوينية التى رصدناها أعلاه لنرى معنى ودلالة أن «الأمة القطب» تعلم وتُعلّم أن التعدد على أشكاله سُنة وآية، وأن العبرة فى أىّ نظام هى بانفتاحه على الاختلافات النوعية، وليس بمظاهر التكاثر الشكلىّ والكمىّ، وأن التعدّد الحقيق بالنظر إنما هو أصل من سمات الخلق وقاعدة للدافعيّة والتكامل فى منطق قوامه السبق والتعارف، ولا يكون التنوع والاختلاف موجبًا فى ذاته - وبالضرورة - للخلاف والنفور والتناقض والعداوة. ليس عندنا نحن معشر «حملة القرآن» «أسطورة بابل» التى ترجع الاختلاف بين الناس إلى نقمة الرب وغضبه، والتى تؤصل بذلك لناموس التضاد والتنافر المؤدى إلى شرعة الاصطراع والغلبة والتهلكة. وكأننا بهذه الملاحظة أردنا أن نردف بهامش تعقيب على ما يدور من سجالات العصر فى هذا المقام.

إن العالم اليوم هو أحوج ما يكون إلى نموذج الأمة القطب، ولكن كيف يمكن لهذا النموذج أن يقدَّم وأهله غائبون، يعيشون أفرادا وأشتاتا وبقايا جماعات فى غيبة وعى وغفلة مقام، ولا يدرون أهم جزء من أمة ذات تمايز وتفرد، أم هم أشلاء عُصَب متفرقة. . . (وإن كان هناك من ينعق بشىء من ذلك فإنه من قبيل التنطع والمفاخرة والمواربة دون ما تعقل أو توسل) - ولهذا فإن بناء الوعى والتأصيل له إن هو إلا جزء أساسى من جملة التدارك والاستدراك لتقديم الأمة نموذجًا لأنفسنا أولا قبل أن نقدمه للعالم.

إننا يمكن أن نتمثل «الأمة القطب» فى عالم الموجبات على أنها «الأمة الوسط»:

وسط المعمورة المأهولة بقيم الحق التى هى قوام العمارة، وبقدر فعاليتها يكون الترجيح لكفة الصلاح على الفساد فى لون العمارة، فعليها يعتمد المجال الاجتماعى العمرانى فى تحقيق التوازن فيما بين الأمم والحضارات، ولكن كيف يتأتى لها ذلك ما لم تكن على مستوى من التمكن فى فنون العصر ووسائله ومسائله، بحيث تجمع ما بين القيم العليا التى تمثلتها والتى منها منشؤها وبها مناطها، وبين الوسائط المادية التى تهيئ لها من سنن السببية، فيكون لها الحضور التاريخى الذى من خلاله تحقق مقتضيات الشهادة بين الأمم على نحو ما ذكرنا؟ والمسألة لا تقف عند مستوى قراءة خصائص أمة وتقرير وظائف، وإنما تمتد دلالاتها لتكييف نظم تعمل فى البيئة الاجتماعية الحضارية التى هى مجال لحيويات الأمة.

فالخصائص التكوينيّة والوظيفيّة للأمة الوسط من شأنها أن تنعكس على طبيعة حضورها التاريخى فى كل مرحلة أو حقبة من هذا الحضور، ليجمع بين الفاعلية والمعيارية، أو بين شروط التمكين ومعايير التقويم، وذلك فى كافة أبعاد هذا الحضور ومجالاته. ولنأخذ مثالا على ذلك فى مجال المعارف والعلوم التى تستوى عليها المدنية لمعرفة معايير الاختبار والترجيح بين تلك العلوم، أو على نحو أدق: طبيعة الأسس المعرفية التى يقوم عليها التفاضل فى هذا المجال. فيكون من بديهيات العلوم التى تنشأ وتنشط فى أروقتها أن تستوعب وتحيط فى هيئتها الجامعة بين المعارف بنوعيها، «الكونيَّة» و«العمرانيّة»، فلا تغفل نوعية على حساب أخرى، فى موقع تؤصل علومها جميعًا على قاعدة معرفيّة قيميّة تؤطِّر لمساحات يكون إعمال العقل فيها على اختلاف مستويات التفعيل، فى مواضع النظر فى حيز العمارة البشرية وأواصر العلائق الاجتماعية والمدنية والدولية، أو فى مواضع التنقيب فى طبائع الأشياء ومعرفة سنن الخلق والتطور فى الآفاق والأنفس (العلوم الطبيعية والحيوية) فتكون جميعها علومًا نافعة ومطلوبة، بل ومفروضة، تقتضيها شرعة التمكن لتخرج أمة الخيرية للناس، لتقيم الميزان بين الأمم، من خلال ما تقدمه من «نموذج» لمثل عليا قابلة للتنزيل وللتفعيل، فتشحذ آليات الجاذبيّة فى مسار العمران البشرىّ، ليكون مجالاً حيويًا يعمل على تلطيف المتناهيات بين طرفى الإفراط والتفريط، وتهذيب الانحرافات فى موازين البشر من خلال استقامة أرضيتها الوسطية، وقوامها روحا ومنهاجا المنظومة العقديّة التى مدارها التوحيد، والتى تبقى نبراسا للإشعاع.

ومجمل هذا التمهيد، بل دراستنا كلها، أن التأصيل للأمة كواقع حيّ اقتضى بنا الانتقال فى النظر والتنظير ما بين الظاهرة تاريخا ومفهومًا، لنعيد قراءة الواقع فى ضوء الهدى القرآنى، ونستخلص من «الأمة الوسط» ملامح «الأمة القطب»، ثم نعود بهذا المفهوم التحليلى إلى حقل دراسى لنكشف إمكانيات - بل ضرورة - بناء نظرة كلية فى كليات الاجتماع الحضارى، ولنتبين المثالب وجوانب القصور فى المنظومة أحادية المنطلق التى تقوم عليها الجامعة الحديثة بشجرة معارفها المشطرة والمجزئة. وحتى نعيد بناء مدركاتنا وجدنا أننا فى حاجة لإعادة بناء جامعاتنا، وأن العلاقة بين الأمة الجماعة والأمة الجامعة علاقة الناظم بالنظم (لو جاز التعبير) - فتكون عملية المراجعات الفكرية بمثابة النظم التى على عقول الأمة أن تجتمع حولها من منطلق الربط بين أصول عقدية ومعرفية مستقاة من مصادرنا وبين السقف المعرفى للعصر، مع السعى لتوظيف نتاج هذه العملية الاجتهادية التجديدية توظيفًا جذريًا، عاقدًا جامعًا، استجابة لحاجيات العصر. وحيث إن المقام، كما أسلفنا فى بداية التمهيد، إنما هو عصر «العولمة»، والمسلمون قد صاروا فيه جماعة وأشتاتا وقد أخرجوا للناس فى كل مكان، فمن الأولى بنا أن نسهم فى تقويم مسارات العولمة ولو من خلال تدارك بعض ما نحن فيه من التباس حول من نحن، وماهية خصائص كينونتنا الاجتماعية الحضارية، ومن خلال النظر فى وسائل توصيل خطابنا إلى المحافل المختلفة ليكون لنا الحضور الفاعل فى طرح الخطاب البديل حول قضايا الساعة: وهى ساعة مراجعات عالمية، اهتز فيها الكثير من المسلمات واختلطت المعايير، وخاصة أننا نملك من المقومات التى تمكّننا من تقديم المجدى والمفيد فى القضايا التى تهم الإنسانية المعاصرة، التى هى موضع محاولات إعادة رسم خرائط ومضامين الشرعية الدولية الجديدة.

نحن إذن إزاء مجال غنى فى دراسة العمرانيات ودراسة الكونيات - وهو مجال يتيحه لنا الوعى المنهاجى بطبيعة «مفهوم الأمة» وإسقاطاته ودلالاته، وهى دراسة يجب أن تبدأ بمراجعة من نحن؟ وما تاريخنا؟ فالأمة باعتبارها ظاهرة ومفهومًا تفتح لنا مجالا واسعًا لإعادة بناء مدركاتنا ونظمنا وبناء جامعاتنا وعلومنا على نهج جديد يؤمن لنا حاضرنا وحضورنا التاريخى وتوثبنا لغد واعد فى غمرة رياح عاتية تهب من مغرب عولمة جامحة. وأنا أدعو فى هذا المقام لمزيد من البحث عن «مفاعل الاستقطاب» الذى هو من خصائص التكوين والتفعيل لهذه الأمة، والذى من شأنه أن يحفظ لنا إمكانيَّة

إعادة البناء، وللعالمية الراهنة إمكانية تصحيح المسار قبل أن تحدث كارثة بشريّة لا تبقى ولا تذر!! وماذا عن دورة «التنشئة الذاتية» التى من شأنها أن تحفظ لنا عزة وعوداً نافعًا؟ فما هى، وكيف تضع لنا منعة ومناعة تسرى لأجيال الأمة بعدنا؟.. ما هى شروطها، وكيف تتم، وهل يمكن لنا دعمها من خلال برامجنا ومؤسساتنا التعليمية والتربوية والمدنية؟ ثم ماذا عن خصائص التماثل والتمايز فى «الأمة القطب» مع غيرها من الأمم؟ هل يمكن لنا أن نؤصل للدراسات السياسية المقارنة من خلال تقديم المفاهيم والأطر البديلة التى تثرى حقل المعرفة وعقل الباحث؟ وأين دور المؤثرات الوضعية والتاريخية وأبعاد الزمان والمكان؟ وأين هذه المؤثرات من حيوية هذا الكيان وقابلياته اليوم؟ هل يمكن لنا معرفة هذه وتلك حتى يمكن أن نسهم فى ترشيد وعى وتقويم بيئة سياسية بمؤسساتها وولاتها، ومن يقوم بتمثيلها؟ تلك هى التساؤلات التى نثيرها سعيًا لربط فكرنا بواقعنا، وهذا قليل من كثير.

المهم إننا ما لم نعد أنفسنا لمواجهة واقعنا السياسى المعاصر لأنّه جزء من واقع حضارى أشمل، على مستوى التحدى الفكرى للعصر، وعلى مستوى التحدى المعرفى لمصادرنا التأسيسية ذاتها، فلن يتسنى لنا استرداد فاعليتنا وحضورنا التاريخى، وما لم نستحضر النموذج فى قلوبنا وعقولنا أولاً، فلن يتم تفعيله فى الواقع. وبداية المجتهد فى هذا السبيل هو التأهيل النفسى لإعادة صياغة عقولنا وبناء مدركاتنا من خلال إعادة قراءة لأصولنا وتمحيص مصادرنا وربطها بواقعنا على نحو ما قدمنا، حتى نكون فى موقع التمكن، القادر على العطاء والأداء، وإلا فلن يكون لنا الدور المنشود، ففاقد الشىء لا يعطيه.

الخلاصـــــة

إن استرجاع قبس من سيرة مفهوم خطير على مستوى «مفهوم الأمَّة» إنما انطوى على سؤال فارق، وهو: كيف بدأ التأصيل للمنظومة المعرفية البديلة، وهو المشوار الذى واصله عقل باحث جاب ثغورا شتى على مدى ما يقرب من عقدين بعد أن عاش ومضة «الأمة القطب» فى غمرة أحداث وواقع العالم الإسلامى فى آنها يوم ذاك؟ وجاءت الإجابة من خلال إعمال مجهر وقريحة المنظّر فى علم السياسة أخذاً بالتنقيب

فى أصول تأسيسية، عقدية وتاريخية للظاهرة موضع النظر، وعندها بدأ الكشف عن معالم غائبة عن أفق الرؤيا فى حقل التخصص بما كان عليه. ولا يخفى أن تحويل بؤرة النظر والسؤال عما هو متعارف عليه فى دوائر التخصص يومها، من دراسات فى السلطة، والسيادة، والدولة، والدساتير والأحزاب، وصنع القرار... إلخ، ومن مداخل بنيويَّة ووظيفية أو طبقية أو تنموية.. إلخ، إلى التأصيل لأطر مرجعية بديلة، لينحت الباحث ضمنها مفاهيم جديدة، ومنها «مفهوم الأمة القطب»، إنما كان بمثابة وقفة اقتضت قدراً من المبادرة والإقدام والشجاعة الأدبية، والإيمان بضرورة الفعل وقيمته، وانطوت على ثقة فى النفس للجرأة على المخالفة والتشكيك فى مرجعيّة سائدة، وفى صحة وكفاية حقل عتيد، وأن يأتى ذلك من قبل من اعتادوا منه أن يحسن التلقى، وأن يبرع فى العرض والتوظيف فى أحسن الأحوال.

وجاءت الثمرة فى تقديم نموذج ممارسة، أو ممارسة نموذج، مفاده إعادة قراءة لمنطلقاتنا العقدية فى ضوء وعى العصر والسقف المعرفى له، وفى إطار هموم الفكر وصاحب التخصص. ومن الدروس المستفادة لهذه التجربة، والجديرة بالطرح أمام أجيالنا الجديدة، هى أننا إذ نقوم بذلك نكون فى نفس الوقت إزاء عمليات إبداع وتجديد وإضافة عينيّة لحقل التخصّص، وإضافة نوعية نبرهن بها على قدرات التوليد والعطاء الكامنة فى أصولنا ومصادرنا، لو أننا اجتهدنا وعقدنا عزمًا وأخذنا المبادرة.

والدرس الآخر المستفاد وذو الصلة بطبيعة هذه المبادرة هو أننا ونحن نعود إلى مصادرنا المعرفية والتاريخية ونسعى لربطها بواقعنا ترشيدا وتصويبا وتقويما، إنما نكون إزاء رحلة إعادة اكتشاف للذات، ومحاولة بلورة النموذج البديل؛ لدعم حضوره فى حيز المدركات الواعية، وفى ربوع حياتنا الأكاديمية، حتى نردف المحسوس والمعاش خارج أروقتها بالمعقول، ومن خلالها عبر قنوات تشكيل ثقافة عصر برمته، الثقافة فيه لها صبغة العالمية، يكون لنا مشاركة فى إعادة صياغة منظومة القيم والمدركات المعاصرة، متجاوزين مواقع الاستهلاك والاجترار والتقليد والتبعيَّة الفكريَّة، وعندها نلج موقع الشهادة.. فيتطابق واقع الأمَّة المبتعثة مع مثلها الأعلى.



مدخـــل منهـــاجى

إن موضوع الأمة فى الإسلام من الموضوعات الحيوية المتجددة التى نجد لها موضعًا خاصًا فى قرارة نفس كل مسلم، والتى لا تكاد أن تجد بين الفينة والفينة من الأحداث والوقائع ما يحركها حتى يتحرك من خلالها ضمير ووجدان المسلم الفرد ليجد نفسه يستشعر من الوشائج والأواصر التى تربطه بجماعة قد لا يدركها فى تمام أبعادها، وقد بات فى عصر اختلفت فيه المدركات وتكاثرت، وتكاثفت فيه المؤثرات الوضعية والموضعية حتى باعدت بينه وبين المعايشة الخارجية لحقيقته الجماعية. ولاشك أن الأحداث والوقائع المادية التى تشهدها المجتمعات المعاصرة فى مواطن تقطنها جماعات تنحدر من الكيان الاجتماعى الحضارى الإسلامى هى من الأسباب المباشرة التى تعاود فرض وقع هذه الحقيقة الجماعية على ضمير الفرد المسلم لتجعله يعايشها ويدركها من خلال الخبرة الذاتية. وتجتمع كلٌّ من الخبرة الذاتية والواقع الموضوعى لتكفل لنا استمرار الأمة ظاهرة حيوية متجددة على مسرح التاريخ المشهود.

غير أننا نعيش عصر العلم الذى تحكمه مدركات المنطق والعقل. وإن كانت سيادة المنطق العقلانى لا تعنى ضمور الحس، وتلاشى موضع الوجدانيات، إلا أنه يقتضى أن تكون للعقل الحجة على السلوك، وأن تكون له اليد العليا فى ضبط المسار والحكم على مجريات الأمور. ومن ثم فإنه يجب إخراج موضوع الأمة من دائرة الانفعالات الحسية والوجدانية إلى دائرة المدركات الواعية، وعلينا أن نبحث فى التأصيل للظواهر الموضوعية، أى أننا يمكن أن نحدد المهمة الملقاة على جيل من المفكرين والدارسين فى مجال الإنسانيات فى المنطقة الحضارية الإسلامية العربية، فى أنها تستوجب الانعكاف على تحليل الظاهرة الاجتماعية والسياسية وترجمتها تأصيلاً وتفريعًا إلى مفاهيم علمية ومدركات منطقية، «والأمة» هى أم الكيانات الجماعية التى عرفتها هذه المنطقة الحضارية، وبالتالى تكون على رأس هذه الظواهر الاجتماعية السياسية التى تدعو إلى

البحث والنظر، وتصير مهمة الباحث المتفقه هى تحويل الأمة موضوعًا من «ظاهرة» إلى «مفهوم» . . والارتقاء بالأمة من مستوى الوجدانية إلى مستوى المدركات العقلية، أو قل لنجمع فى توازن محمود بين حيز المحسوسات والمدركات، الحيز الوجدانى والحيز العقلى، ونكون بذلك فى سبيل ترشيد شعورنا، وتحويل انفعالات لا شعورية إلى تفاعلات واعية إرادية، ومن جانب آخر نكون فى سبيل إكساب سلوكنا المنطقى العقلانى والواعى الإرادى، تلك الأبعاد المعنوية والقِيَميّة التى تضفى عليه ذلك المعنى الإيجابى والمضمون الأخلاقى الذى لا يستوى بدَونَ أى منهما التطور الحضارى للإنسان.

لذلك يأتى مقالنا التالى علامة وبداية، محدودة متواضعة، فى سياق دعوة نطرحها فى مطلع العقد الأول من القرن الهجرى الجديد فى عصر حصلت فيه أكثر الشعوب الإسلامية على استقلالها السياسى، وإن لم تكتمل أركان حريتها بعد. وقد ظهر بينها مصادر وأسباب الثروة المادية، وصارت أكثر انفتاحًا على العالم المعاصر واتصالاً به، وفى متناولها الكثير من وسائل العصر الفنية ومنجزاته العلمية، والأهم من ذلك كله هو الطفرة فى التعليم ودور العلم، مما ينبئ باستعادة الوعى والتمكن من مصدر أساسى للقوة والتطور، ويبشر بميلاد جيل ينفض عنه غبار الجهل وبلاء الانقياد، ويشق طريق الذات بالذات. وإن كانت هذه من إيجابيات العصر، فهناك السلبيات التى هى حصيلة إرث ماضى ومردودات واقع، وقد تجمعت فى بؤرة من الأزمات المتصلة يعيشها هذا الجيل ذاته، وعلى رأسها أزمة الهوية، وأزمة الثقة فى الذات. ومن هنا تأتى أهمية طرح موضوع الأمة على بساط البحث والحوار.

وإذا أردنا أن نوجز أهمية طرح هذا الموضوع لأجملناها فى السياق التالى:

١ ـ أن موضوع الأمة يمس الذات ـ الكيان الذاتى الجماعى العربى.

٢ ـ السؤال هو: كيف لنا أن ننتقل بهذه الذات الجماعية من مستوى اللاشعور واللاوعى، إلى مستوى الشعور الواعى والإدراك المتفقه؟

٣ ـ والرد: أن ذلك يستوجب تحويل الأمة من ظاهرة حسية ـ وجدانية إلى مفهوم عقلى منطقى.

٤ ـ وتعقيبًا على ذلك. . نقول إن هذه العملية ليست فقط ضرورية، يفرضها منطق

العصر، ولكنها كذلك متاحة وممكنة بحكم الشروط والإمكانيات التى تتوفر لدينا فى هذا العصر.

٥ ـ وتوضيحًا.. نضيف أن الدعوة التى نطرحها تقتضى أن نستثمر إمكانيات العصر فى حل مشكلاتنا، والمنهج العلمى من بين هذه الإمكانيات. وعلى رأس هذه المشكلات الاجتماعية والسياسية ـ بل والإنسانية ـ مشكلة الانتماء ومشكلة الهوية.

٦ ـ أن طرح موضوع الأمة على المستوى الفكرى والعلمى هو المدخل العلمى لحل هذه المشكلة.

* * *

وعند هذا المفرق والملتقى تأتى دعوتنا بضرورة أن نستثمر إيجابيات عهد فى معالجة سلبياته، وأن نتخذ من ولوجنا عصر العلم والمدركات العقلية والمنطقية مدخلاً لكشف النقاب عن الكثير من أمور معاشنا ونظم مجتمعاتنا، وقد غابت عنا أصولها الأولية، وما أحوجنا إلى أن نلقى ببصيص من نور العلم على بعض الحقائق الذاتية التى تمس كياننا الجماعى العربى وطبيعة هويتنا.

وتزداد أهمية هذه الدعوة فى عصر تداخلت فيه المفاهيم واختلطت فيه المدركات باسم العلم وبمقتضى تشعب فروعه، وفاتنا أن العلم منهج قبل أن يكون ناتجًا أو مضمونًا، وأن مضمون ومحتوى وموضع المنهج فى مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية إنما هى خبرات ذاتية حضارية، منها ما قد يكون ذا مغزى وفحوى إنسانى عام، ومنها ما هو خاص بقطاع معلوم منها أو قاصر على مرحلة من مراحل تطورها.. وعلى أى حال فإن الموازنة بين الأبعاد النسبية والأبعاد المطلقة فى العلوم الإنسانية إنما هى موازنة دقيقة صعبة يجانبها القول الفصل. أما وقد فاتتنا هذه المعانى والأبعاد، فقد وجدنا أنفسنا أمام بعض المفارقات، وإذا بنا نوغل فى بحث الكيانات الجماعية والهويات الاجتماعية، ونقيم من التصنيفات والتقسيمات السياسية والحضارية ما هو بعيد عن إدراكنا الحسى أو هامشى على خبرتنا التاريخية ووعينا الذاتى، أو سطحى، أو دخيل، أو جديد مضاف لم يجد بعد مقرًا له، وإذا بالمدركات الحسية تُجَهَّل وتُهمَل، وإذا بالخبرة التاريخية الخاصة بنا تسقط فى ضمير اللاوعى الذاتى، وإذا بالوعى الذاتى يضل ويتعثر.. وقد آن لنا أن نأخذ بزمام أمرنا ونعقد العزم على أن نأخذ بالمنهج

العلمي لنسهم بنصيبنا نحن في الإضافة إلى مضمون ومحتوى العلوم الإنسانية المعاصرة من منطلق خبراتنا الخاصة وتمايزنا الحضارى . . هذا فضلا عن مبادرتنا، في أثناء هذه المحاولة، بالبت في مشكلاتنا العملية .

وإننا إذا ما تذكرنا أنه على مدى ثلاثة عشر قرنا أو يزيد، ظل ضمير الجماعة التى قطنت أرجاء دار الإسلام، من شعوب وقبائل، يتشكل بوعى «الأمة»، على نحو أو آخر، وبدرجة تزيد أو تقل فى ضوء الظروف والملابسات التاريخية والخاصة، وإذا ما أدركنا أن المفهوم القومى الذى جاء ليعيد تشكيل هذا الضمير الجماعى فى صياغة بديلة إنما هو مفهوم حديث نسبيًا لا يكاد أن يجد له القرار فى وعى الجماعة إلا ليجد أنه يتزاحمه مع غيره من المفاهيم والتصورات المشوشة وأنه لا يحتكر المقام . . فإننا لنتعجب إثر ذلك أن نجد أن المفهوم الأم - مفهوم الأمة فى الإسلام - لم يجد له الحظ الوافى من الدراسات الجارية . بل والأكثر من ذلك أن الدراسات العلمية التى تناولت الموضوع بشىء من التعمق والإسهاب إنما جاءت على أقلام غريبة عليه، من خارج الحيز الحضارى البشرى موضع الدراسة!

ولنا أن نسأل : ألم يأت علينا بعد حينًا من الدهر نأخذ فيه بزمام أمرنا لنثبت على أقدامنا ونعمل عقولنا فى التحقق من ذاتنا وإدراك حقيقة كياننا . لننتقل بذلك من حال إلى حال، نبارح حال المفعول به، موضع البحث والنظر، تارة فى فضول مشفوعً بتعجب، وتارة فى شفقة وازدراء، وتارة فى حذر ورهبة . . ونمتطى حال الفاعل، صاحب الوجهة والرأى الجديد بالاعتبار والنظر، القادر على الفعل والحركة؟ وإذا بنا ونحن فى غمرة هذه العملية . . أضحينا قيمة على قيمة من خلال وصل الذات بالذات، وتحقيق ذلك القدر من التفاعل الذاتى - الذى هو مقدمة للإنجاز والإبداع والابتكار - من خلال التواصل مع التراث . وإن كان موضوع الأمة والجماعة عادة ما جاءت معالجته فى كتب الفقه والشرع بين ثنايا البحث فى أمور الخلافة والإمامة، فإنه لمن منطلقات عصرنا الحالى أن نتخذ من الأمة والجماعة المدخل والمسلك فى بحث قضايا الحكم والنظم .

* * *

وقد يقول قائل . . إن الأمة موضوع «إسلاميات»! ونحن إذ نؤصل فى العلوم

الاجتماعية والسياسية الحديثة، فى عصر سمته «التحديث» و«العصرنة» و«العلمنة»، ومن تبعاته الفصل بين الدين والدولة، وتعميق التخصص بين فروع العلم والمعرفة، فما بالنا نخلط بين الإسلاميات والإنسانيات؟ ولماذا لا نترك موضوع الأمة فى الإسلام لعلماء الدين وفقهاء الشرع ونعكف نحن على تحليل ظواهر المجتمع العصرى الذى نحن بصدد تشييده؟ . . وكأن الأمة باتت تراثا يُبحث من مخازن التاريخ ليحال إلى أروقة المتاحف، وكأن الإسلاميات باتت لاهوتيات حكرًا على نزلاء الأديرة والصوامع بعيدة عن الإنسانيات والاجتماعيات ومتخصصيها . . وفات هؤلاء أن الإسلام دين حياة قبل أن يكون دين آخرة، وأنه نُزِّل لأحياء فى مجتمعات إنسانية ليشرع «للحياة الدنيا»، وليكون نهجا للاتصال والتواصل بين أبعاد هذه الحياة المختلفة وبعضها وبين الحياة الدنيا والآخرة سواء؛ كما فات على أولئك أن عالم الاجتماعيات والإنسانيات المسلم هو فقيه العصر فى شئون الجماعة وقضايا الاجتماع والتنظيم والسلطة، وهو مسلم قبل أن يكون عالمًا، ولا يمكن أن يحجر عليه فى تناول شئون الجماعة ويطلب إليه أن يلتزم «تخصصه» . . نعم، إنه يستعين بأهل الذكر إن كان لا يعلم، ولكنه يستعين لكى يعمل بما يعلم، ولكى يثرى مجاله بتأصيله فى منابعه .

نقول إلى هؤلاء : إنكم إذا كنتم تحرصون على أن تكونوا خير خلف لخير سلف . . فنحن لسنا أقل طمعًا منكم فى نيل شرف هذا المقام . ولأولئك نقول : إنكم إذا كنتم تخشون التخلف وتطمحون فى المعاصرة والتمكن من كافة وسائل ومنجزات العصر . . فإننا نحن أشد حرصًا على ذات الأهداف، ليس لأننا من دعاة التقدم للتقدم ولأننا نكرس التطور لذاته، ولكن لأننا نؤمن أن التطور سُنة الخلق، ولأن مَن تخلف عن الركب فقد فرط فى الأمانة وتخلف عن الخلافة، ولأن فى عنق الأمة أمانة - وعليها وظيفة حضارية قبل الإنسانية كافة - فإن عليها أن تكون عزيزة قاهرة، وإن «العصرنة» والتجديد ما هما إلا الوسائل والأسباب المباشرة التى تؤمِّن هذا الهدف الأسمى وتُمكّن لعزة الأمة .

إلى هؤلاء وأولئك نقول - مع كل تقدير لوجهة النظر التى يلتزمونها - إنهم قد لا يجدون بين دفتى هذا الكتاب مقاما لهم، فإلى من نتوجه إذن بمقالنا هذا؟ . . ومن ذا الذى نستنفره ليشاركنا دعوتنا ويشمر عن ساعد الجد ليُسهم فى الطرح . . عَلَّ الطرح أن يثمر؟

وللإجابة على هذا التساؤل لابد لنا من عودة إلى سؤال سَبَق لنعرضه مجددا فى موضع لحَق، وهو : ألم يأت علينا بعدُ ذلك الحين من الدّهر الذى نقوم فيه برأب الصدع المفتعل بين «الإسلاميَات» و«الإنسانيات»؟ . . وألسنا الأجدر بأن نأخذ بزمام المبادرة لتوحيد أسس وقواعد بنياننا الفكرى والنفسى لنعيد دمج الإسلاميات بالإنسانيات، وعلوم الفقه والشرع بعلوم الحياة واجتماع الأحياء؟ . . ونحن نعلم أن هذا الشرخ أو الصدع فى البناء حديث، لا يكاد يرجع إلى قرن ونصف قرن من الزمن إثر مواجهة حضارية متجددة مع أوربا الغرب من موقع حضارى متهاو.

ولكننا اليوم إذ ندعو لإعادة النظر فى هذا الفصام الأعرج بين العلوم العصرية والعلوم التقليدية، بين علوم الأحياء وعلوم الأموَات، علوم الدنيا وعلوم الآخرة، لنا أن نبشّر ونستبشر بأننا نوجه دعوتنا هذه فى جوٍّ بات مهيئا لها. فمع طلائع عودة الوعى وملامح استعادة الثقة بالذات التى نجمع خيوطها رويدا رويدا، أخذ الشك يدب فى النفس إزاء مُسلَّمات قرن مضى، ولاحت فى أفق أرجاء مختلفة من ديار الأمة نواة لتجارب تقوم على بعث كيان فكرى متكامل وموحد . . تعالج من خلاله آثار الانفصام أو الازدواج الذى طالما خيَّم على شخصية المسلم المعاصر . . ويعمد إلى تجاوز العقلية النثرية المجزأة التى لم تلبث أن دعمتها بيئة التخلف والتآكل الحضارى من جانب، ونظم التعليم المتوازية فى تضارب وازدواج، وتجزؤ وتسطيح من جانب آخر.

* * *

وعلى ذلك، ونحن نتخذ من موضوع الأمة فى الإسلام مجال بحث، نجد أن بادرتنا تأتى فى سياق بوادر عديدة غيرها لرأب الصدع فى البناء ومد الجسور بين الإسلاميات والإنسانيات وتوحيد الكيان الجماعى للذات الحضارية فى أصولها الكيانية بين وجدان الأمة وعقلها وفكرها. ونحن إذ نرسل الجهود فى هذا الاتجاه، لا نعدو أن نكون إزاء محاولة لاستخدام إيجابيات العصر فى تجاوز سلبياته، وذلك فى لحظة شارفنا فيها على ثورة علمية تعليمية واتصالية فى منطقتنا من العالم، ولا يسعنا إلا أن نلجأ إلى توظيف العلم من منطلقاتنا الحضارية لنحقق التواصل الحضارى مع الذات حتى نكون فى موضع يمكّننا من تحقيق الاتصال والتواصل الحضارى مع الإنسانية كافة من موقع الثقة والقوة والعزة ليتوفر شرط التكافؤ فى تبادل الخبرات ونحن على قابلية

للتعلم من الآخرين، ونكون على يقين من أن لدينا نحن أيضا ما نُعلّمه ونعطيه للآخرين.

ومن هذا المنطلق يجيء طرحنا لموضوع الأمة فى الإسلام طرحا متجددا نسعى من خلاله إلى وضع الملامح العريضة للإجابة على بعض التساؤلات المبدئية: أين موضع الأمة من الإسلام؟. . وأين موقع هذا الكيان الجماعى من الكيانات الجماعية الأخرى؟. . ثم، ما هى الخصائص التكوينية والحيوية لهذا الكيان؟. . وما الذى يحفظ على هذا الكيان جوهره ويؤمِّن له استمراريته؟. . وأين يلتقى هذا الكيان المحوري الذى نؤصّل له من «الأمة الوسط» التى نُعتْنَا بها فى الكتاب الكريم؟ (وإن كان تأصيل ذلك المفهوم القرآنى هو موضع دراسةَ مستقلة تلحق بالدراسة الراهنة وتكمّلها). . وأخيرا ونحن نعرض الموضوع على هذا النحو، لا يفوتنا أن نضعه فى إطاره الحيوى الذى ينبع عنه وبه ينبض، وهو الإطار الدولى المعاصر، من منطلق تيار المد الإسلامى المشهود. . فما هى دلالته بالنسبة للأمة، وأين موقع الأمة منه؟. . وبديهى أننا لا نعرض لملامح الإطار الدولى ولخصائص المد الإحيائى إلا فى سطور معدودة، لأن ذلك أيضا موضع لدراسة مستقلة.

ومن خلال ترجمتنا لظاهرة حسية إلى مفهومية موضوعية، نكون فى سبيلنا إلى إدراك الذات بالذات، وإلى البحث فى أصول كياننا الذاتى الجماعى. . فى نفس الوقت الذى نسعى فيه لأن نقدم للغير نموذجا حيا وتصورا حيويا لكيان جماعى مغاير. . كفيل بأن يثرى ويغنى أفواجا لاحقة من الإنسانية الباحثة، كما سبق له أن أثرى وأغنى أفواجا سابقة.

ولا يعدو الطرح الحالى أن يكون البداية المحدودة والعلامة المؤشِّرة. . مجرد مقطع فى مقام يطول، ومقال فى مجال فيّاض بعيد الأعماق متعدد الأبعاد. .

* * *

ولبحثنا فى موضوع الأمة منبت مزدوج، عقلى ووجدانى، جاء لينعكس على أسلوب تناولنا له كما فصّلنا فى تقديمنا له فى «موجبات البحث فى الدعوة العقيدة»، وقد نشأ اهتمامنا به أصلا على المستوى الفكرى والعلمى فى أثناء إعدادنا لبرنامج دراسى حول النظم السياسية العربية.

ولم يكن من الممكن، ونحن نسعى لتحليل وتأصيل هذه النظم على أمل أن نخرج بقدر من الفهم لها يمكّننا من وضع أيدينا على مواضع العلل فيها . . إلا أن نضعها فى بيئتها البشرية الاجتماعية الحية وأن نعرض لمتغيراتها الأساسية، وفى كلتا الحالتين وجدنا الطريق يقودنا حثيثًا نحو عصب هذه النظم وإطارها الحيوى . . نحو الجماعة السياسية .

وكيف لنا أن نعرض للجماعة السياسية فى المنطقة العربية دون أن نبحث فى أصولها التاريخية والفكرية؟ وهنا جاء دفع الواقع المعاصر الذى نعيشه على المستوى المحلى والعربى والإقليمى والدولى . . ذلك الواقع الذى تعيشه الأمة اليوم هو واقعنا نحن . . ونحن جزء من هذه الأمة . . جاء ليدفعنا دفعًا لأن نقف عنده وقفة متأنية مشحوذة، نتدبر تلك الأصول ونقلبها على أوجهها ونثير التساؤلات ونتمعّنها . . . عسانا أن نصل إلى الكنه والمضمون . . ونضع أيدينا على ما ينفع ويفيد .

وهكذا وُلدت الأمة، أو قل : بُعثت الأمة ظاهرة تاريخية حية ومفهومًا سياسيًا يفيض حيوية بين أركان قاعة المحاضرات عبر موجات من التفاعل الحى الممتد بينى وبين طلبتى، فى غمرة موقف تعليمى يشع دفئًا وحرارة بما ينطوى عليه ذلك الموقف من دفعات من التحدى والاستجابة والإثارة والتجارب، والحوار والالتحام حول موضوع يستحوذ على المدركات كافة - حسية ووجدانية وعقلية وفكرية - لدى أطراف الموقف التعليمى سواء، دون النظر إلى موقعهم من القاعة . . خلف منصة الإلقاء، أو بين صفوف الحاضرين . . فالكل حضور . . والكل نبضة، والكل فكرة . . والكل رهبة، والكل رغبة . . والكل رجفة وأمل . . إزاء موضوع مصيرى . . هم جزء منه وهو لا ينفصل عنهم .

وهكذا بُعثت الأمة مفهومًا قابلاً لمزيد من التأصيل والبلورة، ويدعو لفتح باب التنقيب والتنقيح والمداولة والتداول، على مد التفاعل الحى والمشحون، وفى ثنايا المعاناة الصادقة الجماعية والمشتركة .

وهكذا يعود الفضل إلى أصحاب الفضل فى تلك القاعدة : الصفوة من العقول المتفتحة والقلوب المرهفة، والصدور المتعطشة لبصيص من النور والحقيقة .

وإليهم جميعًا . . إلى شباب الأمة . . إلى لؤلؤها وأحجارها الكريمة . . أهدى هذه الدراسة .

الفصل الأول

موجبات البحث في العقيدة الدعوة



جاء الإسلام عقيدة ودعوة، نظامًا ومنهاجًا . . ولا يزال التوحيد عقيدة حية، والدعوة تستمر عالمية كونية، لم تجرد قط من مضمونها الأصلى الذى يدمج أبعاد الحياة المختلفة فى منظور كونى موحد، ولم تفقد قوتها الدافعة كزاد للهمم عبر أجيال متلاحقة متباعدة. أما الحقيقة الثانية - وهى موضع بحثنا هذا - فتخص ذلك الكيان الجماعى المميز الذى أحرزته العقيدة الدعوة، والذى تلتقى عناصره حول خصائص مشتركة ضاربة الجذور باسطة الفروع على مدى الأبعاد الذاتية والموضوعية، المعنوية والمادية، لجماعة هى عصب العالم الإسلامى، وهى التى تحمل فى جوفها المصون وكيانها المكين جوهر ومضمون العقيدة التى أنشأتها إنشاءً والتى عليها تشكلت دومًا، وهى التى تجسد وتبلور فى مسارها دلالات الدعوة التى قامت عليها ومآلها.

ومن ثم فإن مصير الجماعة الأمة، لا يمكن فصله عن مسار العقيدة الدعوة. . وحيث إن الأمة تحمل مسئولية الدعوة، فإن كل قوة للأمة تحمل على دفعة متجددة فى مسار العقيدة. . والعكس صحيح، وتظل فى كل الأحوال العقيدة الدعوة مبعث الحيوية والتجدد للجماعة الأمة. هذه العلاقة البديهية، وهذا الترابط بين العقيدة الدعوة والأمة، كالوعاء الجماعى للعقيدة الدعوة يترتب عليها مجموعة من النتائج والدلالات تشكل موضوع بحثنا هذا حول مفهوم الأمة فى الإسلام، وتنصب هذه الدلالات والنتائج على بحثنا شكلاً وموضوعًا.

ونعلم أنه تاريخيًا وُجد نظام إسلامى اجتماعى وسياسى متكامل تمثل فى شريعة سماوية طُبقت على حيز جغرافى ممتد شكل «دار الإسلام»، قطنته شعوب وقبائل متباينة الأصول، ولكنها منصهرة فى جماعة متآلفة كونت «الأمة الإسلامية». . قام عليها من يؤمّها - إمام أو خليفة، أمير أو سلطان - منفذًا للشريعة وعينًا حارسة على إقامة حدود الله فى دار الإسلام. . فالدولة لازمت قيام الإسلام. وعناصر المجتمع الإسلامى وجدت فى: شريعة + جماعة + قيادة. . يحوطها جميعا سياج العقيدة التى

ولدتها أصلاً. ونذكر أن الدولة العثمانية التى استمرت قرابة ستة قرون قد ظلت رمزًا للوحدة السياسية للأمة . . أما وقد زالت دولة الخلافة وبدا وكأنه لم يَبْقَ من الإسلام إلا العقيدة - بعد أن تحللت أواصر الجماعة فى قوميات متفرقة - متجاورة متنافرة - ولم تعد اللغة والرموز المتداولة فى التعامل السياسى لتتفق فى شىء مع ما سبقها فى عهد الخلافة - فإنه وإن كان ثمة رباط يربط بين المسلمين . . فإنه رباط عاطفى «دينى» لا حول له ولا قوة، ولا وزن له ولا ثقل - ولا مفعول ولا تأثير له على مجريات الأحداث الواقعية . . وكأن الإسلام كعقيدة شاملة جامعة قائمة على التوحيد فى الخلق والوجدانية فى الوجود - قد أفرغت من مضمونها . . وانفصم الروح فيها عن الجسد.

فالسؤال الذى نطرحه بادئ ذى بدء سؤال عملى ونحن ندرس مفهوم الأمة : ما مدى حظ هذا المفهوم من واقعنا المعاصر؟ هل هذا المفهوم الذى ارتجت له قلوب المؤمنين على مدى أربعة عشر قرنًا قد سقط فى العقل الباطن للشعوب الإسلامية بعد أن مزقتها الفواصل الإقليمية الخارقة، والحدود السياسية الباهتة، وبعد أن باعدت بينها النظم «الوطنية» التى خلفت المستعمر وتشعبت ولاءاتها الفكرية والعقائدية فى ظل صفوات قُصمت على نسق «تغريبى»؟ . . فإذا كان الأمر كذلك لاقتصرنا فى بحثنا على استعراض تاريخى للظاهرة[١]، ولعُدَّتْ محاولتنا لتأصيل المفهوم من قبيل الانغماس فى حنين لماضٍ ولى وانقضى، أو على أحسن تقدير لصارت محاولتنا هذه نوعًا من الترف الفكرىّ، وهذا ما نرفضه لأكثر من سبب، منها : أننا نعيش مشكلات متعددة ويجب حشد طاقة المفكرين والباحثين والعلماء فى مواجهتها . . وسبب آخر يرتبط بالأول، وهو أن علم السياسة علم كفاحى[٢] ؛ فهو لا يسعه أن ينعزل أو يتجرد عن واقع مجتمعه للتأمل فى الحقيقة العليا، أو للهروب من تحديات الواقع . أما السبب الثالث فهو ينطلق من فهمنا للكيفية التى يجب أن تعالج بها الموضوعات الإسلامية . . فإنه إذا كان علم السياسة علمًا كفاحيًا، فإن الدراسات الإسلامية بطبيعتها لا يمكن أن تكون «محايدة»، بل إنها تفرض على الباحث قدرا كبيرا من الالتزام والجدية لخطورة مجالها . فالتناول الترفى فيها يصير من قبيل الإسفاف والهزل، كما أن التناول الذى يعزل مبحثه عن واقع الأمور، ويعرض لما يعرض له وكأنه ذكرى طيبة أو تصور مثالى، أو تجريد، أو موضوعية، إنما يتنافى مع روح أى أطروحة فى المجال الإسلامى . .

فالإسلام إنما جاء فى معترك الحياة ليقدم نهجًا عمليًا للإنسان الحى وللمجتمع الحى فى مسار الواقع المعاش . . وإذن، كيف لنا نحن الذين نحمل لواء العلم أن نجرد الإسلام من روحه بأن نقدمه فى إطار من الجمود؟

وعلى أساس هذه الدعوة إلى الواقعية والالتزام فى المنهاجية، أخذنا فى عين الاعتبار حيوية الإطار الدولى الذى نعيشه اليوم وسط مد إحياء إسلامى، مما دفعنا إلى التدبر والتأمل فى أبعاد وجودنا فيه - وفى مقدمة هذه الأبعاد الوجودية أو الكيانية الأساسية كان لزامًا علينا أن نعاود النظر تمحيصًا وتقليبًا فى حقيقة هويتنا وانتماءاتنا كجماعة متميزة متفردة بين كيانات جماعية أخرى . . تتخللها أحيانًا وتَجُبُّها جميعا وتتفوق عليها كلها بما تنطوى عليه من أبعاد حضارية ممتدة تكفل لها المعاصرة الآنية مع الاستمرارية التاريخية . فما هى أصول هذا التمايز والتفرد الذى تختص به «الأمة» فى الإسلام؟ وأين نبدأ فى رصدنا لمظاهر هذا التمايز والتفرد؟

وإذا ما أردنا أن نؤمن لموضوعنا حيويته التى هو حَرِىٌّ بها . . فعلينا ألا نقتصر على تجريد المفاهيم من مواضعها الحركية للتعامل معها علىَ المستوى الفكرى المثالى، وإنما علينا أن نحرص على دمجها بالواقع لنعيد صقلها فى ضوء ما نستقرؤه من الأحداث، ولنزيد من فعاليتها هى فى مسار الأحداث ذاتها والتطورات . ونكون فى نهجنا هذا قد حرصنا على الجمع بين المشاهدة والتجريب من جانب، والتنظير والتجريد من جانب آخر . . على النحو الذى يتفق وروح «المنهجية القرآنية»[٣]، والتى هى أساس المنهجية العلمية .

* * *

من معالم المد الإحيائى المعاصر

والإطار الدولى المعاصر جدير بأن يبحث من منطلق المد الإحيائى الإسلامى، وذلك ما دفع فعلا العديد من المعاهد والجامعات ومراكز البحوث المتخصصة فى الداخل والخارج، وخاصة فى العواصم الغربية[٤]، إلى تكثيف الجهود والاجتهادات فى مجال الدراسات الإسلامية بغية توسيع المدركات وزيادة الفهم الموضوعى لظاهرة باتت تحير العقول، وهى تأمل جميعا من خلال هذه الدراسات والتحليلات، ومن

خلال زيادة الفهم وعمق الإحاطة العلمية بديناميات الحركة الإسلامية ومهيئاتها ومنطلقاتها ومسالكها، أن تستطيع أن تتنبأ بمسارها وتواجهها وتحكمها، إن لم تستطع أن توجهها كلٌ وفقًا لمصلحته العليا، وذلك بما يتفق مع منطق العصر فى توظيف العلم الوضعى المكتسب فى تأمين سيطرة الإنسان على البيئة المحيطة به وإحكام قبضته عليها، مادية كانت هذه البيئة أم بشرية(٥). ولم يقتصر الاهتمام بالظاهرة الإسلامية، وتأثيرها فى مجريات العالم الدولى المعاصر، على الأوساط المتخصصة.. وإنما عم هذا الاهتمام ليشمل الأجواء الإعلامية المحلية والعالمية، وليصل إلى مدركات المثقف العام ورجل الشارع، سواء بسواء(٦).

ولأن هذا الموضوع يفتح آفاقًا متسعة للبحث ويكشف عن أعماق وأبعاد متعددة متشابكة، فإنه يخرج عن إطار تناولنا المباشر فى هذا الحيز المحدود الذى نعرض فيه لمفهوم الأمة فى الإسلام. ونكتفى هنا بطرح موجز فى سياق ملاحظات أولية لجوانب من المد الإحيائى الإسلامى الذى نعيشه فيما يثيره من أبعاد ترتبط بظاهرة الجماعة السياسية فى الإسلام:

١ - إن عقد السبعينات قد شهد بروز الإسلام كقوة سياسية مؤثرة على المستوى المحلى والدولى.. فى إطار الكيانات القطرية (الدولة القومية) والكيانات التنظيمية النوعية فى النطاق المحلى والإقليمى والعالمى(٧).

٢ - إن أحد أبعاد هذه القوة السياسية المؤثرة تبلور حول رأى عام إسلامى منظم - وغير منظم - يسعى للتأثير على الحكومات والنظم، وتأخذه النظم والهيئات الرسمية وغير الرسمية موضعًا للاعتبار فى سياساتها ونشاطها.

٣ - فى إطار هذا الرأى العام الإسلامى المتبلور، ازدادت أهمية العنصر الشعبى فى نظم ظلت طويلاً بمنأى عن هذا المصدر من التأثير بحكم عوامل مختلفة. ولا يفوتنا أن نلحظ هنا أن وقع هذا العنصر الشعبى التلقائى وَقْعٌ إسلامىٌ على امتداد النظم التى تنحدر عن أصول الكيان الاجتماعى الحضارى الإسلامى(٨).

٤ - إن تضافر مجموعة عوامل حيوية - من بشرية ومادية ومعنوية - جعلت لتأثير الإسلام المتصاعد كقوة سياسية مؤثرة على المستوى المحلى والدولى وقعًا جذريًا..

يهدد ليس فقط ميزان القوة القائم بمعادلاته وموازينه القلقة . . ولكنه يهدد الأسس التى يقوم عليها هذا التوازن الدولى، وذلك لما ينطوى عليه المد الإسلامى البازغ من فروض ومنطلقات حضارية بديلة(٩) .

٥ ـ لو أننا أردنا أن نفرد واقعة من بين الوقائع والأحداث والدلالات والمؤثرات التى فى جملة التعاقب والتزامن والتراكم والتواصل كونت تيارات المد الإسلامى المشهود . . لاتخذنا من الثورة الإسلامية فى إيران الشاهنشية نموذجًا نتعرض له باختصار لما يمثله من الأبعاد التى أوجزناها فى النقاط السابقة . ومما يمكن أن نسوقه من ملحوظات تكميلية فى صدد ما يمكن أن نطلق عليه «بالظاهرة الإيرانية» : (١٠)

(أ) أن هذه الظاهرة من صميم التقاليد السياسية فى الإسلام، فالتاريخ السياسى الإسلامى لا يخلو من حركات «الدعوة . . الداعية»، التى تقوم بانقلاب فى دولة قائمة لإقامة أسس دولة جديدة تتوخى فيها مقومات عدالة وشرعية مفتقدة(١١) .

(ب) هى تذكّرنا بأن الإسلام فى الدولة المعاصرة لا يوجد فقط كأيديولوجية تبريرية، ولكنه يحمل فيها مكونات الأيديولوجية الثورية(١٢) . وفى هذا ما يفسر القلق العام الذى يحيط بنظم المنطقة الحضارية الإسلامية، وفى قلبها المنطقة العربية، كلٌّ يحاول أن يحتوى بذور «الإسلام الثورى»(١٣) .

(جـ) فضلا عن توكيد الثورية الكامنة للإسلام فى ظل الأوضاع المعاصرة، فإن الظاهرة تحمل على التشكيك فى مُسلمات عصرية، منها حقيقة «التحديث» وجدواه فى بلدان العالم الثالث الذى تسعى له . ومن هذا المنطلق، فإن نظام الشاه كان يقوم على وظيفة إصلاحية علمانية تسعى لتوطين القيم العصرية مجتمعة . . وهى قيم حضارة مادية وضعية فى الأساس . . فى إطار تغليب النزعة القومية الفارسية على حساب ولاءات تقليدية، على رأسها الولاء الحضارى الجامع(١٤) .

(د) أبرزت موجبات الموقف الثورى على أنه حصيلة عناصر سلبية داخلية وخارجية تجتمع فى لحظة تاريخية محددة حول عناصر إيجابية مقابلة تتمثل فى قاعدة جماعية شعبية ممتدة التقت مع قيادة واعية صلبة حول عقيدة إيمانية جامعة(١٥) . . بل إننا إذا أردنا أن نوجز مقدمات الحركة السياسية الفاعلة والفعالة من منطلقات التأصيل العلمى

المرتكز إلى المنظور الحضارى، لأعدنا صياغة ثالوث الإيجابيات فى وحدة اجتمعت أصولها حول مصدر ذاتى وحدانى، ليتجلى ذلك فى عقيدة حية جامعة اتخذت من جماعة نابضة وعاءً لها . . لقحته وعيًا وإرادةً، فأنبتته قيادة وسترة.

وهكذا تكون الثورة الإسلامية فى إيران قد أتت شاهدا على صحوة واعية موجهة لجماعة نوعية محددة هى جزء أصيل من جماعة أم كبرى هى الأمة . . هى مصدر وموضع المد الإسلامى على الامتداد الجغرافى والبشرى للكيان الاجتماعى الحضارى الإسلامى. وهذا هو عين ما جاءت ردود الواقعة الإيرانية لتؤكده على مسمع ومشهد كل ذى بال.

وتجاوزت موجات التجارب والأصداء التى أحدثتها الديارَ المجاورة لها؛ حتى لا يكون للجيرة فيها نصيبٌ يطغى به على المفاعل الأساسى للحركة والدافع الحقيقى للاستجابة. وأصابت بين ما أصابت المواطن النائية التى يقطنها المسلمون فى المغرب الإسلامى وغيره. والذى يستوقف نظر المشاهد الباحث هو ظاهرة التواتر(١٦) والتوارد العجيبة للأحداث والانفعالات التى تملكت أرجاء هذه البقاع، وكأن هناك محركًا أعظم «مايسترو» أو مخرجًا لها يدير الأمور، ويسند إلى كلٍّ دوره حتى لا يكون هناك نشاز فى الجماعة . . أو، وهذا هو الأقرب إلى حس المؤمن وإلى التداعى المنطقى لديه، كأنه إزاء جسد منسجم الأعضاء - قلبًا وأطرافًا - حتى إذا ما انفعل عضو فيه إذا بالعصب يوصل الانفعال إلى سائر الأعضاء - وكأنه مصداقًا للأحاديث النبوية الشريفة التى تصور الجماعة الإسلامية فى تماسك عضوى محكم، مكين: «المسلم للمسلم كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضًا»، و«مَثَلُ المؤمنين فى توادِّهم كمثل الجسد، إذا اشتكى منه عضو تداعت له سائر الأعضاء بالحمى والسهر . . »(١٧).

ومن هنا كان طبيعيًا أن يقودنا النظر والمشاهدة إلى التدبر والتفكر حول ظاهرة استوقفت البصر وحركة البصيرة لننتقل من واقع الإطار الحركى المعاصر إلى استخلاص المعانى منه وتجريد المفاهيم وتأصيلها فى نطاق العقل المجرد والمنطق العلمى بحثًا عن تعليل وتفسير لظاهرة (الأمة) كجماعة حضارية سياسية على هذا القدر من الاستمرارية والتواصل، وعلى أوثق ما تكون من الأواصر والتجانس، رغمًا مما أصابها من ضعف ووهن بضياع الأسباب المادية والنظامية التى تمثلها وتقوم على مصالحها

وتحفظ لها شريعتها وعزتها[١٨]. فما هى طبيعة هذه الأمة وخصائصها وصفاتها، وما هى ركائزها ودعاماتها، وماذا عن أصول تكوينها الأولى؟ ونحن إذ ننتقل بالأمة من ظاهرة موضع المشاهدة والمعاينة إلى مفهوم قابل للتأصيل والتجريد، نتخذ من فكرة «الأمة القطب» محوراً للبحث. والأمة القطب[١٩]. . «The Charismatic Community» هى اسم على مسمى. فهى تلك الجماعة القيادية المميزة ذات القدرة الاستقطابية العالية، والتى تؤدى إلى آثار مزدوجة من حيث تماسكها الداخلى وانفتاحها أو جاذبيتها بالنسبة للغير على المستوى الخارجى. هى نقطة إشعاع وجذب على المستوى الداخلى، وهى مركز التفاف واحتواء وصهر. أما التصور المكمل لهذه الفكرة المحورية فهو يبحث فى قواعد التركيب وأصول الحركة، أى فى دروب النشأة والتطور والتفاعل والنمو، وهو ما يمكن أن نجمله فى صيغة «جدلية الاستقطاب»: «The dialectics of unity». وأخيراً، ونحن فى سبيل استخلاص وبلورة بعض السمات والخصائص الكيانية للأمة القطب، نعرج على صفة مركزية جامعة وردت فى القرآن الكريم وهى «الأمة الوسط». . لنؤصل لبعض مكوناتها ولما يترتب عليها.

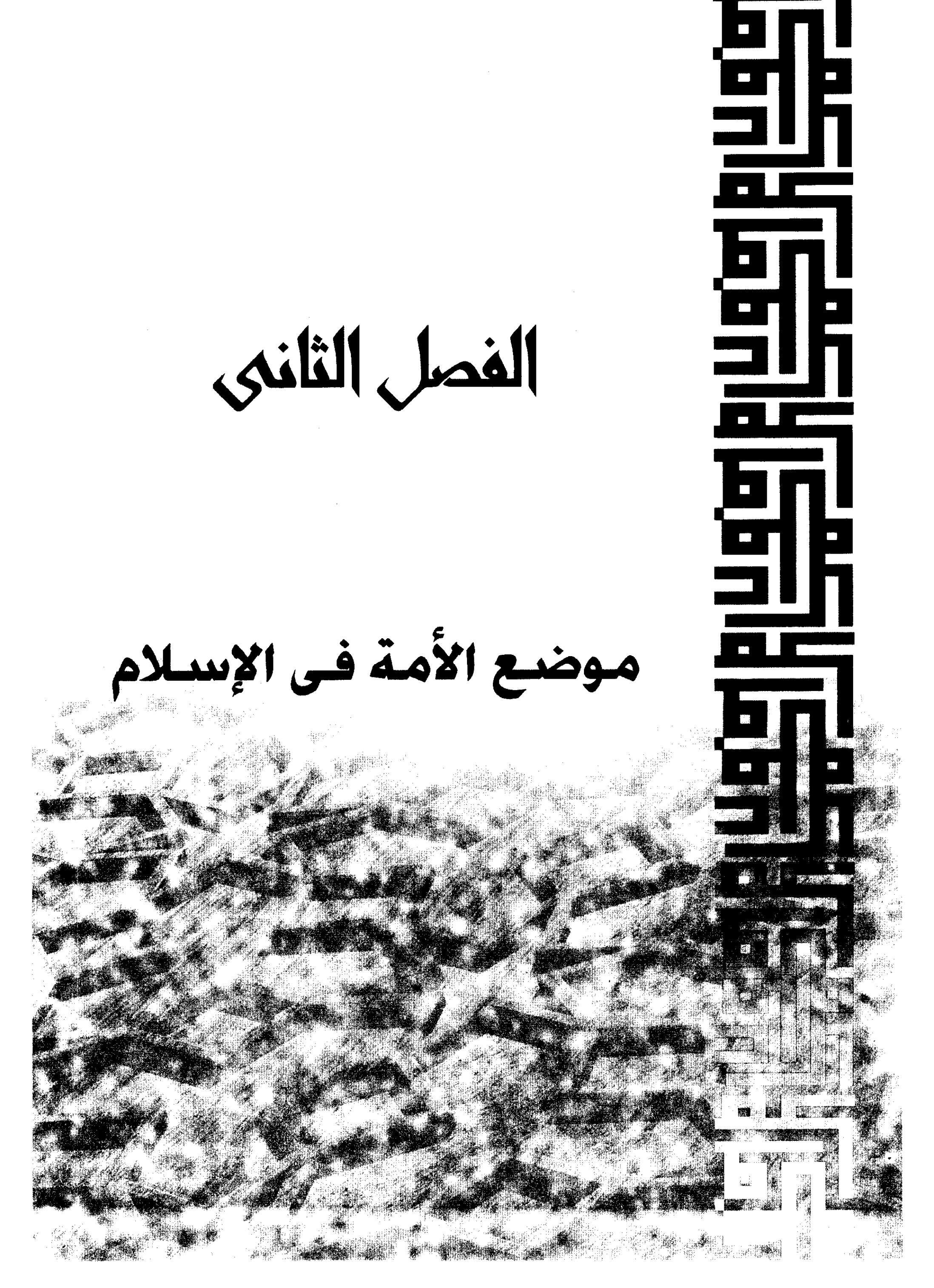
ونحن فى اجتهادنا هذا حول طرح متجدد «للأمة» كظاهرة حيوية ومفهوم قابل للتأصيل الفكرى، إنما نجد مرجعنا الأساسى فى المصادر الشرعية الأم: فى القرآن والسُّنة، وفى الخبرة التاريخية المعاشة عند نشأة الجماعة السياسية الأولى فى دولة المدينة. كما أننا نسترشد أحيانًا فى تحليلنا ببعض المفاهيم الفرعية ومسالك التناول التى تتيحها لنا العلوم الاجتماعية الحديثة.

* * *



الفصل الثانى

موضع الأمة فى الإسلام



وقبل التعرض لمفهوم الأمة القطب تحليلا، يجدر بنا أن نذكّر بموضع الأمة فى الإسلام أساسًا، وذلك فى إطار الفرضية الأساسية التى قدمنا لها والتى ترى أن الجماعة السياسية فى الإسلام تجاوز الحقيقة التاريخية الموقوتة بماض ولى إلى واقع تعايشه اليوم وهى فى طور من الحيوية المتدفقة بعد أن أصابها شىء منّ الوهن والانطواء. فما هو الأساس الفكرى لهذه المقولة باستمرارية الجماعة السياسية جوهرًا على الرغم من انتفاء مظهرها النظامى؟ لتفصيل ذلك نعرض لفرضية تابعة على النحو التالى:

١ - أن الرسول (عليه الصلاة والسلام) قد خلف وراءه عند وفاته «أمة» قبل أن يخلف إمامًا. وأنه لو لم تكن الأمة لما وُجب من يؤمها. وبالتالى فإن وجود الإمام وجود منسوب أو مشتق - والأمة أو الجماعة تصير هى الأصل.

٢ - أن «الأمة» بهذا المعنى تصير هى المستودع للرسالة المحمدية، أى أن الأمة هى وعاء القرآن الكريم.

٣ - يترتب على هذه العلاقة العضوية المنشئة للأمة أن بقاءها إنما هو مرتبط بالعلة وليس بالمعلول. أى أن أمة القرآن هى باقية ببقاء الذكر الحكيم. أما اختفاء الإمام فهو أمر وإن أضعف وحط من فاعلية الأمة - بحكم أن الإمامة هى الرمز المجسد للأمة والممثل لها وأداتها التنفيذية التى تقوم بمصالحها - إلا أنه مع ذلك لا ينفى وجودها، الذى يعد هو ذاته ضمانًا لتجددها. فالأمة فى الإسلام هى التى تفرز النظم بحكم مضمون الإسلام كعقيدة وشريعة، وذلك المضمون الذى تحمله هذه الأمة والذى يجعل منه نهجًا شاملاً لحياة لا انفصام فيها يولّد فى الأمة قوة دفع ذاتية للسعى حثيثًا نحو اتفاق نظامها. وقد عبّر لووى جارديه عن هذا المعنى عندما قال: «إن الإسلام ليفترض ذلك الرباط الوطيد الذى لا انفصام فيه بين الدين والدولة، وبين الجماعة والعقيدة، وهذه العلاقة الارتباطية العضوية إنما تفرض نفسها فرضًا مستوجبة لها تلك التنظيمات الوضعية الملائمة التى تجسدها والتى لا يكتمل النظام بدونها»(٢٠).

وقد أصاب عندما حذر من الخطإ الشائع الذى يربط بين انحسار المؤسسات التاريخية للأمة وظهور الدول القومية المنكبة فى عمليات تكييف مع الأبنية الاقتصادية والمدنية الغربية محلها، وبين زوال «الأمة»، ويرجع هذا الخلط إلى مقارنة غير قائمة أصلا بين مسار التطور فى أوربا العصور الوسطى والتطور المعاصر للشرق الإسلامى. أما مصدر قوة واستمرارية الأمة فإنما يرجع إلى مرونتها التنظيمية[٢١].

فالإسلام عندما جاء بأمة - «الأمة» - لم يقرنها بحتمية تنظيمية معينة، ومن هنا صارت «قيمة عليا» ثابتة لا تحبسها أطر جامدة، بل هى القادرة على إيجاد الأشكال والصياغات النظمية التى تتلاءم ومعطيات العصر، وقد جاءت أحداث المنطقة الإسلامية فى السنوات الأخيرة لتفرض منطقها على الأوساط العلمية المتشككة فى حيوية الأمة لتدفعها دفعًا إلى أن تعيد النظر فى حساباتها وتجعل موضع بحثها وجود هذا الجسد الحى المتماسك الذى يتكون أعضاؤه من الشعوب الإسلامية جمة، والتى بدت وكأنها فى عزلة وانفصال عن بعضها من خلال الحواجز الإقليمية والنظامية المتباينة، بل والمتناقضة. . غير أنها حفظت بداخلها «اللحمة» ووشائج الترابط النفسى والعضوى معًا. وهذا الكيان الحيوى ليس بظاهرة مستحدثة تدعو إلى الفحص للإلمام بماهيتها لغرابتها، ولكنه كيان متجدد يعود بين الحين والحين ينبض بالحياة ليفرض نفسه على وقع الأحداث بعد أن تكون قد خفتت دقاته تحت وطأة التراكمات، ويعود ليذهل بإشراقته وكأنّه «كالعرجون القديم»، وتصير الأمة مدًّا فى امتداد. . ومن ثم فإن الذى يستوقف الباحث عند تمحيص الظاهرة ليست الحداثة، ولكن «الأصالة». . وليس البعث والإحياء لها، ولكن التواصل والاستمرارية فيها.

والأمة تفيد ذلك الكيان الجماعى الذى يرتكز فى تماسكه على عقيدة إيمانية شاملة، مصدرها ربّانى، ومجالها كافة أوجه الحياة الدنيا فى منظور أخروى، أو بعبارة أدق: فى منظور ممتد يصل بين الحياة الدنيا والآخرة، لا يلقى بالفواصل بين أبعادها ولا مجالاتها. وعلى ذلك لا يجد المفهوم ما يعادله فى الخبرة التاريخية ولا فى الفكر السياسى فى الغرب، حيث تختلف المنطلقات الحضارية اختلافًا كليًا. أما فى الحضارة الإسلامية فإنه على مستوى التصور والتجربة معًا، بل على مستوى تلك «المثالية الواقعية» التى اختصت بها الخبرة الإسلامية، فإننا نجد أن زمرة المؤمنين - وقد جمعتهم

رابطة سياسية دينية جامعة محورها الوحدانية ورسالتها، أي الله الواحد الأحد، والقرآن الكريم - قد توحدوا في شعور عام مشترك بالعزة والاعتزاز لانتمائهم لهذا التجمع ولوصلهم «بالعروة الوثقى». . بكلمة الحق المتمثلة في ذلك الدين القيم الحنيف، ومن ثم - على حد تعقيب الأستاذ مارسيل بوازار[٢٢] - فإننا لا نجد للأمة الإسلامية بهذا المعنى نظيرًا في المفهوم الذى عرفته أوربا المسيحية في العصور الوسطى، حيث وجدنا شعوبًا «gentium» «peuples» وهي أقرب في دلالتها لفكرة الأمم كما وردت في القرآن الكريم، ولا نجد لها كذلك ما يوازيها في المفهوم المعاصر للقوميات كما جاءت به أوربا عصر التنوير والثورات والحركات الوحدوية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، والأمر الذى يجعل المسألة أكثر تعقيدًا إذا ما تطرقنا إلى المقارنات العابرة هو ذلك الاختلاف الجوهرى بين مفهوم الإنسان الاجتماعى ذاته في كلٍّ من الحضارتين، ففي الفكر الغربى تقتصر مشاركة الفرد في واقع حياة اجتماعية هرمية البنية أساسًا، على أفعاله الخارجية ذات الأبعاد الملموسة فقط، أما في الإسلام فالأمر على خلاف ذلك، حيث تتحقق المشاركة في تمام أبعادها بموجب الشهادة الفردية (والتى بها يرتقى الفرد الإنسان إلى «الفرد الأمة». . أي أنه بموجب عملية «تبطين» أو استبطان[*] وإسقاط لإرادته ولصفاته الخاصة كمؤمن، تتم عملية إدماج الفرد في جماعة صبغتها الدينية المساواة أصلا، وهكذا يصير الانتماء للأمة رهن النية المعلنة والشهادة المنطوقة، ويتبع ذلك أن الالتزام والإذعان لإرادة الحق - وهي الإرادة العليا الموضحة في الشرع - هي التى تحدد وتحد البنية الاجتماعية للجماعة، وتغدو القواعد الأساسية التى تنظم الجماعة منبثقة من عقيدة تدين بها الجماعة لله.

من هذا المنطلق المبدئى الذى يحدد موضع الأمة في الإسلام ويبرز خصائصها بين الكيانات السياسية الأخرى، يمكن أن نفصِّل في تحليلنا لأبعاد موضوعنا - لنخص النشأة المميزة للأمة - من حيث تفاعل «الرسالة»، والرسول ﷺ فيما قدر له أن يكون ختامًا لعهد النبوة ومقدمة لعهد البشرية بالمنهجية القرآنية[٢٣]. . ذلك التفاعل الذى أخرج[٢٤] كيانا حيويا متماسكًا له مميزاته التى لا تحكمها المؤثرات البيئية والنوعية. وللتحقق من هذا التمايز يجب تحليل المراحل التكوينية للجماعة في إطار تصور خاص

(*) «interiorisation».

يبرز جدلية «الحركة الدافعة» إلى الوحدة والتجمع فالانصهار والتبلور فى الفترة التى واكبت بزوغ الدعوة وانتشارها فى صدر الإسلام قبل الهجرة وبعدها(٢٥).

وقد وردت الإشارة متكررة فى آيات الله البينات إلى الأمم كحقيقة تاريخية جماعية تصنَّف إليها الأقوام والملل عبر القرون والزمن(*)، حتى نستطيع أن نقول من وحى الذكر نفسه إن الأمم هى تلك الجماعات البشرية التى تجتمع حول التمايز النوعى من جانب، والتوالى الزمنى من جانب آخر. . أى أن لكل جماعة ما يمكن أن نطلق عليه عبارة «شخصيتها الحضارية»، وهى تجمع إليها تلك السمات النفسية الجماعية التى جُبلت عليها مع وقع البيئة الزمنية والمكانية التى توجد فيها، والتى من شأنها ـ من خلال عمليات تراكم تدريجية ـ أن تميز الجماعة عن غيرها من الجماعات. . إلا أنه ليس من شأن هذا التراكم الحضارى أن يخلد الجماعة ويجعلها بمنأى عن المسار التاريخى الذى تولدت عنه. . فلكل أمة أجل كما أن لكل أجل كتابًا.

أما «الأمّة» التى جاء بها الإسلام فهى وإن التقت مع أمم سبقتها وأخرى واكبتها من حيث تمايزها بسمات تباعد بينها وبين غيرها، فإنها تفترق عن غيرها من الأمم من حيث تجاوزها العنصر الزمنى. . فهى ذات شخصية حضارية مميزة، ولكنها غير موقوتة بمسار تاريخى محدد يُفنى ويعيد كما ينشئ ويزيل، ومردُّ ذلك هو مصدر ذات التمايز الذى يجعل لأمة الإسلام موقعها الفريد بين سائر أمم البشر. «فالأمة» وليدة عقيدة إيمانية ربانية جاءت فى سياق تاريخى لتُشكِّله وتصبغ وجدانها على مسار الأحداث قبل أن تتفاعل هى معها وتتأثر بها، وهى فى بقائه واستمرارها حقيقة اجتماعية رهن بالعقيدة التى انبثقت عنها، لا بالمسار التاريخى أو العوامل التاريخية التى تتفاعل معها.

ومن ثم فإن أولى خصوصيات الأمة الكيانية أنها على مستوى التعايش الزمنى لواقع اجتماعى حضارى متجدد، وعلى مستوى الرصد والتسجيل لهذه المعايشة فى الذاكرة التاريخية للجماعة، فإن الأمة تشارك سائر الأمم فى كونها حقيقة تاريخية. أما على مستوى التواصل الزمنى، وفى إطار تجاوزها للتعدد والتنوع الجماعى والحضارى، فإن الأمة تستقل عن غيرها من الأمم وتستأثر ببعد موضوعى يطلقها من النسبية التاريخية.

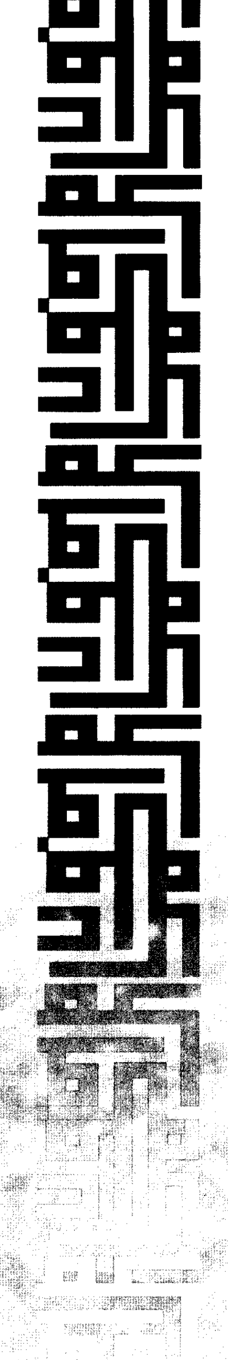
(*) مثلا، سورة الرعد: ٣٠، سورة الزخرف: ٢٣، سورة الحجر: ٥، سورة فاطر: ٢٤، ٤٢، سورة غافر: ٥، سورة النحل: ٩٢، ٩٣، ٩٨.

ويشهد المسار التاريخي المرصود على ما للأمة من تمايز نوعى يتمثل هنا فى البعد «اللا تاريخى» الذى تنطوى عليه، وقد يستحسن أن نستبدل عبارة «اللا تاريخى» «بالموضوعى»، لما لها من دلالة أوثق وأدق، حيث يقترن الإطلاق الزمنى بالعقيدة التوحيدية ويتخذ منها محوراً أو موضوعًا لهذا الكيان الجماعى وليس فقط مصدراً له، ونقابل ذلك البعد الموضوعى بالبعد «الذاتى» الذى يقترن فى هذا الموضع بالنسبية التاريخية التى تتسم بالتواتر فى الإيقاع الزمنى والتباين فى الرقعة البشرية والمكانية. . فالأمة فى الإسلام لا تنسب لشعب أو مكان، ولكنها تنسب إلى عقيدة ربانية ودعوة للبشر كافة تَجُبّ العالمين، ومن هنا تأتى هذه السمة الأصولية المميزة للأمة. . فهى التى تصبغ الجماعات البشرية على اختلاف أنواعها بصبغتها وليست هى التى تكتسب لونها أو تستمد صبغتها من الجماعات التى تستظل بلوائها، وعلى هذا نجد أنه تاريخيا لم تقتصر العاصمة الحضارية للأمة على موقع جغرافى دون آخر، بل تعددت المراكز الحضارية مع امتداد الجماعة الأمة ذاتها، وإن ظلت مكة مهبط الوحى هى أم القرى. . فإنه منذ اللحظة الأولى وجدنا أن كل بقعة جغرافية بلغها الوحى واتخذ من وجدان أهلها مستقرًا له، صارت نواة لمركز حضارى للأمة جميعًا، وباتت عواصم الدولة الإسلامية تتعدد وتتوالى وتتناقلها أطراف ديار الدعوة وقد صارت «دار الأمة» ذاتها. ويترتب على ذلك البعد الموضوعى الذى يميز الأمة، أنها فى حالة إحياء متجدد، كلما خفتت معالم حيويتها فى موقع معين أو عند منحنى تاريخى موقوت، وبدت وكأنها تتهاوى فى ثنايا الزمن، تتوقد الشعلة فى موقع غيره ويتصاعد المنحنى فى لحظة أخرى ليتخذ مجرى يفرض معالمه على مسار الأحداث. وأيًا كانت الأشكال والمسميات والقوالب التنظيمية التى تتخذها هذه الصحوات الدائبة، فإن مرجعها دائمًا أبدا هو ذات الروح المتأججة - روح الأمة - وروح الأمة فى سعى دائب نحو التجدد والمقاومة: «التجدد» للتخلص من رواسب علقت مع المعايشة التاريخية فى ظروف تفاوتت فيها أقدارها، و«المقاومة» لصد المحاولات التى لا تنقطع لقطع أواصر الأمة وطمس ملامحها وإخضاعها وإذلالها. . مقاومة لمنع الغير من التمكن منها والتحكم فى مقاليدها، وهى تسعى أبدًا لفرض الذات من خلال الطرح المتجدد للدعوة التى هى منشأ الذات ومصدرها وموضوعها وغايتها. ومن هنا يتضح العبث كل العبث فى كل محاولة «علمية»

مفتعلة للتمييز بين حركة تتم عن «صحوة إسلامية» بدلالاتها الدينية، وصحوة لجماعة قومية بدلالاتها السياسية(٢٦)، إذ إن كل جماعة قومية عرفت طريق الأمة يومًا، تشكلت بوعى الأمة واصطبغت به وطبعت فيه، حتى أن كل محاولة لفرض الذات لتلك الجماعة فى نسبيتها التاريخية موقعًا وزمانًا إنما هى رصيد مضاف يحسب للأمة ولا يحسب عليها، والإسلام الدعوة هو «الإسلام الأمة»، ومن ثم فلا توجد حركة تاريخية للأمة لا تنطوى على أبعاد دينية وسياسية معا وقد تداخلت وتشابكت وتعانقت واختلطت منذ ميلاد الإسلام نهجًا ربانيًا شاملاً متكاملاً ومتوازنًا لحياة الجماعة الدنيا، وقد اتخذت القوةُ والسلطانُ فيها من الكتاب وأحكامه ميزانًا لها(*).

* * *

(*) انظر فى هذا المعنى سورة الحديد: ٢٥.



الفصل الثالث

جَدَلِيَّة الاستِقطاب

• المفاعل الاستقطابى

ومن أبرز خصوصيات هذا الكيان الجماعى الذى أتت به الرسالة المحمدية أنه كيان ينفرد بمفاعل استقطابى يجعل منه «بؤرة جاذبية»، أو مركز ثقل بشرى حيوى يشد إليه وحداته الداخلية ـ فُرادَى وجماعات ـ دون أن يذيبها ليفقدها معالمها، كما أنه يجذب نحوه مفردات جماعية من خارج إطاره.

فالأمة فى الإسلام ملتقى أجناس وشعوب مختلفة الألوان والمنبت، ومن خلال موجات الإشعاع والجذب المتعاقبة تشد إليها وتصهر العناصر المتباينة فى بوتقة تآلف جامع، وذلك دون أن تُذهب من معالم مكوناتها. ومن خلال جمعها للتمايز والوحدة على هذا النحو تقدم لنا الأمّة الصياغة الحية المجربة لتلك المثالية المحققة التى طالما ميزت الحضارة الإسلامية ووقف عندها الدارسون والمستشرقون.

ونحن إذ نتعرض للمفاعل الاستقطابى الذى تميزت به الأمّة القُطب، يجدر بنا أن نبحث فى كلٍّ من الركائز التى يقوم عليها ذلك الكيان والتى يصطبغ بها، والمقدمات التى تدعم من صلابته وتكسبه خصائصه. ونحن إذ نميز بين الركائز والمقومات إنما نقصد بذلك التمييز بين غاية الكيان والسبب المنشئ له.. وبين الوسائل أو الأسباب المفرزة لتكوينه واستمراره كيانًا حيويًا ممتدًا...

ولنتخذ مثالا نفصل أبعاده فى سياق عرضنا: موضع العقيدة من الشعائر.. فإذا ما اتخذنا من العقيدة ركيزة للأمة، بحثنا فى المثل الأعلى فى الجماعة وما يسفر عنه من تكريس أواصر الوحدة فيها كقيمة عليا تقابل ركيزة التوحيد، أما الشعائر فنعرض لها كأسباب فعّالة فى تعميق المثل الأعلى فى ضمير الجماعة، وكترجمة علمية ملموسة للقيمة العليا فيها من خلال تمثلها لها عملاً وتجسيمها لها فى الممارسة.

• التعريف بالجدلية

أما الفرضية التى يقوم عليها تحليلنا لمفاعل الاستقطاب فى كيان الأمّة إذ نتعرض لركائزها ومقوماتها، فهى تتخذ محوراً لها ذلك التفاعل المستمر والتأثير المتبادل بين القيم الجماعية والفردية، والكيان الحركى العام للجماعة فى كافة أبعادها الإدراكية والحسية والانفعالية والسلوكية. ومن حصيلة ذلك التفاعل تتحقق «جدلية الاستقطاب». ونقصد بالجدلية هنا طبيعة تلك العملية التى يتجاوز من خلالها المسلم الفرد كينونته الطبيعية الخلقية إلى «الفرد الأمة»، وتتجاوز جماعة المطلق الذاتى بدورها طبيعتها المادية المرتدة على الذات لتصير «الجماعة الأمّة». ومن خلال المقابلة والتدافع بين المثالية الخَلْقية الطبيعية والمثالية الكونية الواعية، يتم التجاوز على النحو الذى يصقل الذات الفردية والذات الجماعية دون أن يفقد أى منهما سمات التمايز الجزئى، بل يكسبها جميعًا أبعاد هوية الأمّة.

وتعد جدلية الاستقطاب بهذا المعنى قاعدة أصولية فى دورة تشييد الأمة ككيان حيوى، جذوره التاريخية والوجدانية مؤصلة المنبت متجددة الاتصال، على النحو الذى تكفله التنشئة الذاتية المتجددة كما نجمله تباعًا.

• الأمة بين التماثل والتمايز

ويقودنا تحديد ماهية جدلية الاستقطاب إلى تشريح هذه العملية للتعرف على مفاصل الحركة فى الكيان الحيوى موضع النظر، أو على الأقل للتعرف على أصوله التركيبية كمقدمة للتعرض لمبادئ حيوية. وتثور عدة تساؤلات أولية فى هذا الصدد: ما الذى يشد الوحدات الأولى إلى الوحدة النهائية؟ وما الذى يَشُد الفرد إلى الجماعة؟ وما الذى يربط بين أواصرها إذا ما كان تبادل المنافع وتواتر التعامل وتوارد المعاملات ومعايشة المحن والآمال التى تتولد عنها المشاركة الوجدانية وتوحيد المدارك وتعميق التفاهم من خلال وسيطة اتصال مشتركة؟ . . إذا ما عُدّت هذه العوامل جميعا من دعامات بناء الجماعة - أى جماعة - كما توضح دراسات الاجتماع على اختلاف مشاربها، فما هو الذى يميز التآلف داخل جامعة الأمة وينعكس على تركيبها وحيويتها على نحو يميزها عن غيرها؟

وقبل أن نعرض لأساس هذا التمايز، يجب تأكيد حقيقة أوليّة وهى أن الأمة فى تماسكها ـ شأنها شأن الجماعات الوضعية الأخرى ـ إنما تخضع أو تتفاعل مع المؤثرات الوضعية المحيطة بها، ويترتب على ذلك أن تبادل المنافع وتواتر التعامل وتراكم المعاملات وتواصل الخبرات والمعايشة المشتركة فى إطار وضعى محدد، من شأن ذلك كله أن يدعم من قوة الأمة كيانًا وموضوعًا[٢٧]. بل ولأن هذه العوامل الموضعية من الأهمية بمكان، فقد حرص الإسلام على توفير الإطار الوضعى المنتظم الذى يكفل ويُؤمِّن قواعد هذا التفاعل استقرارًا واستمرارًا ونموًا، وذلك من خلال ما جاء به من سياج موضوعى محدد يقنّن به معاملات الجماعة فى ظاهر تفاعلاتها.. وهكذا ولدت الجماعة فى الإسلام، قلبها عقيدة التوحيد وعمادها شريعة جامعة تقوم على الحق والعدل.. وكذلك أيضًا فإن وحدة المشاعر والمدارك والآمال التى تولدت عن العقيدة والخبرة إنما تجد لها الضابط والقاعدة فى تأطير السلوكيات الناجمة عنها حتى تنتظم العلاقة بين الماديات والمعنويات، والظاهر والباطن، والأفعال والاتجاهات. وهكذا تكتمل الدائرة ليعزز الإسلام، وهو كما أسلفنا عقيدة دنيوية أخروية متواصلة متكاملة، من عمليات «الإخراج» التى لم تنقطع قط، لجماعة لا يحول تمايزها عن غيرها من الجماعات المعاصرة عن تماثلها معها ـ ولو فى بعض مستوياتها ـ فى خضوعها معها لسُنَنِ الاجتماع البشرى.

• محاور الاستقطاب

وننتقل من التماثل إلى التمايز وفى ذهننا طرح للعلاقة بين سُنَن الاجتماع البشرى وسُنَن الخلْق الكونى، لنخرج من إطار الموضوعية النسبية بمقاييسها التطويرية والتكييفية والتطويعية إلى حيز الكونية المطلقة بمقاييسها الخلقية الإنشائية والإبداعية، ولنطرح هذه العلاقة بين البعدين ـ الموضعى والكونى ـ عبر توصيفنا لأبرز الخصائص التركيبية للأمة، ونعاود النظر فى الركائز والمقومات على أنها محاور الاستقطاب، ونقسمها أو نصنفها بين المحاور المعنوية التى ترتبط بالعقيدة، ومحاور مادية قوامها الخبرة الوضعية المعاشة. وتفاديًا لما قد تنم عنه هذه الثنائية من تعارض دفين مع وحدانية المنطق الإسلامى ذاته ووحدته فى هذا المجال، يفضل أن نميز بين المحاور الرأسية والأفقية للجماعة، وهنا

تجتمع الركائز والمقومات لنغوص من خلالها فى ضمير الجماعة لنعرض لطبيعة العلاقة التى تربطها بربها وما ينجم عن هذه العلاقة من آثار فى الخصائص التكوينية والحركية للجماعة . . فتبرز العقائد والعبادات على المحور الرأسى لتصير ركائز لعملية الاستقطاب داخل الجماعة، على حين نجد فى العوامل الجغرافية والتاريخية والبشرية أبعاداً للمحور الأفقى الذى يجعل من الجماعة فى لحظة معينة ـ لحظة التجاور والتزامن والتعامل ـ وكأنها تلتف فى تشكيلة الدوائر الحلزونية، الواحدة منها تتعانق مع الأخرى، تصلها بغيرها وتقود إليها .

أولا : موضع العقيدة من المفاعل الاستقطابى

ونقتصر هنا على المحور الرأسى، متخذين من العقيدة موضع نظر لمتابعة وظيفتها الحيوية فى تنشيط خصائص الأمة القطب على مستوى التفاعل الذاتى لها ككيان استقطابى . ونحن إذ نخص العقيدة بالنظر والتمحيص، لا نهمل الأبعاد الأخرى للمحور الرأسى، بل إن العقيدة هى المحور والمنطلق لكل تكامل، ولا يتصور دفع العملية الاستقطابية دون تكامل عناصر حركتها . . وعلى هذا نتابع الموضوع فى النقاط التالية :

١ ـ أن التوحيد هو محور العبادات وأساس علاقة الخلق بالخالق[٢٨]، وهذا ما رسخ فى ضمير الأمة وتعارفت عليه الجماعة . . وتأتى الشعائر لتدعم العبادات، فتقوم على توحيد الوجدان والسلوك، وتعمل على خلق تطابق بينها صوب العقيدة . وهكذا يأتى مستوى الممارسة للعقيدة من خلال الشعائر (والمعاملات) ليكفل التوافق الداخلى التام بين الفرد والجماعة بحيث يخرج لنا الفرد الجماعة، و«الفرد الأمة»، ويكون لهذا التوافق بين الشخصية الفردية للمؤمن وشخصيته الجماعية مراتب، فى أدنى تلك المراتب تكفل التربية الإسلامية الذاتية تحقيق إدراك المسلم بأنه طرف من جماعة أكبر وبأن أحد دوائر وجوده ومنابع ولائه تكون «للأمة» . . وفى أرقى مراتب هذا التوافق يستشعر المؤمن بأنه هو ذاته الجماعة الأمة، وبأن كيانه لا ينفصل عن هذا الكيان الأكبر . . يتحول الفرد فى انتمائه وولائه وهويته شعوراً وكياناً وعملاً إلى الفرد الأمة[٢٩]، لا ينفصل عنده الإيمان عن العمل، والعقيدة عن الحركة . . والإنفاق

والبذل والإيثار والفداء تصير جميعا عناصر متوطنة دفينة لحالة استعداد نفسى مزمنة تتحول بموجبها الشهادة كخطوة إيمانية أولى إلى الاستشهاد - أو الإقبال على الاستشهاد فى سبيل الله - كخطوة إيمانية قصوى.

٢ - ونعود إلى المفاعل الاستقطابى للعقيدة بالنسبة لتشكيل نفسية «الفرد الأمة»[٣٠] لتصيغ وظيفتها على النحو التالى: تشكل العقيدة مصدر تماسك الكيان الذاتى للفرد، ثم هى مصدر تماسك الكيان الذاتى للجماعة، غير أن التوحيد قوامه الشهادة. ولأن الشهادة تنطوى على إقرار مزدوج بالوحدانية و«الإمامية» («رسول الله، إمام الأمة»: حامل الرسالة وقدوة الجماعة) فإنه ينتج عن ذلك التزام وجهة وتأكيد انتماء، ويجتاز بذلك الكيان الذاتى للفرد - وبموجب العقيدة - تحولاً نوعيًا، يتحول الفرد فيه من كيانه الطبيعى الحيوانى أو الخلقى، إلى كيان كونى أخلاقى، وتتحقق ذاتيته فى تمثله الوجهة والانتماء حتى يخرج من عزلته فى الفرد المغلق، فى مطلقه الذاتى والمرتد إليه، إلى رحابة الانطلاق فى هوية فاعلة متفاعلة فى دائرة انتمائه والتزامه التى يخرج إليها واعيًا متحرراً. . وتكون هذه هى أولى مراحل جدلية الاستقطاب، والتى بموجبها تشهد الجماعة مولد لبنتها الأولى «الفرد الأمة»، وتتتابع المراحل فى سلسلة متلاحقة ومتزامنة من النفى والإيجاب لا تقتصر فيها عمليات الدفع والتدافع على تجاوز الجزئيات قدر ما تنحو إلى استيعاب الكليات، لتصل فى النهاية إلى تأكيد وقع المحرك المزدوج للعملية الاستقطابية التى تدعم الأمة القطب فى خصائصها التكوينية والحيوية / الديناميية الداخلية والخارجية، حيث:

(أ) تكون الوحدانية هى مصدر وحدة الجماعة، ليس فقط على مستوى الإقرار والسكون أو كأحد معطيات تأسيسية فى بناء شامخ قائم، ولكن «الوحدانية» كطاقة توليد حيوية ومفاعل الحركة لكيان بشرى كَوْنى فى طور حياة متنامية مستمرة حول قلب يشدها للالتفاف والتماسك الذاتى ويحفظ عليها كيانها الكلى المتمايز.

(ب) أما على المستوى الخارجى، فإن المفاعل الاستقطابى الذى يتحوّل إلى طاقة إشعاعية للغير، يحفظ كذلك خاصية الجذب إليه الموجهة قبَل الكيانات الأخرى. وحيث يصير الانتماء إلى كيان الأم - «الأمة» - مصدر كرامة وَعزّة وإعزاز يصيب كل راغب فى الانتماء، وكل باحث عن هويّة. . فإن عضوية الجماعة تصير الضالة المنشودة

لكل من بحث عن هذه الأسباب : ﴿ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ ﴾ صدق الله العظيم . وفى كلتا الحالتين فإن الخصائص الكيانية التكوينية والحيوية إنما تنبع مباشرة من العقيدة : فى الحالة الأولى حيث تؤدى إلى الالتفاف الذاتى والتماسك الداخلى ، ويرجع ذلك إلى إسقاط مضمون الوحدانية على وحدة الجماعة ، فضلا عما تُحمل عليه العقيدة من قيم سلوكية مباشرة تُبَغِّض الفُرقة والتشيع ، وتحض على التآلف والتماسك والاعتصام بحبل الله . أما فى الحالة الثانية فإن طبيعة العقيدة ووجهتها تترك إسقاطها على الكيان الجماعى لتؤكّد فى حيويته المتجددة وانفتاحه المستمر على الغير ، فالعقيدة عقيدة دعوة عميقة شاملة ، وجهتها الناس كافة ، ومصدرها الخالق ذاته وليس قطاعًا من الخلق يتوجه بها إلى قطاعات أخرى ليصير هو صاحب فضل عليها وأحق بالسيادة والتكبر ، ولكن نتيجة طبيعة الدعوة - مصدراً وموضوعًا - ووجهتها ، فإن الكيان الجماعى الذى تولد عنها فى غمار دفعة استجابة وتجاوب ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ ﴾ (الأنفال : الآية ٢٤) . . ﴿ وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ ﴾ (الشورى : الآية ٣٨) . . ﴿ وَلِلَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمُ الْحُسْنَىٰ ﴾ (الرعد : الآية ١٨) ، وكأن هذه الاستجابة للدعوة الربانية إنما تكرس الإرادة الحرة الواعية «للفرد الأمة» والجماعة الأمة ، فيأتى الحجاج أفواجًا وهم يرددون نداء «التلبية» المقابل لنداء «الدعوة» ، وتنفرد الأمة بين الجماعات الوضعية الأخرى فى تجسيمها لقيمها المعنوية وخصائصها الحيوية فى مشهد يتجاوز المدركات إلى المحسوسات .

فلا غرابة والأمر كذلك أن يصير إعمال الإرادة والوعى على هذا النحو فى لحظة زمنية معلومة ، وعلى ملأ ومشهد من أنداد متكافئين متماثلين ، مدعاة لاستشعار ليس فقط الهوية والانتماء ، بل توكيداً للعزّة والكرامة وإعلانًا بالالتزام[٣١] . وإذا كان المفاعل الاستقطابى يعمل من خلال العقيدة فى كافة مستوياته ، فما الذى تنفرد به العقيدة فى الإسلام ليولد عنها هذه الطاقة الاستقطابية الإشعاعية التى تتخلل الكيان الجماعى للأمة القطب؟

٣ - نتناول العقيدة فى هذا المستوى من بحثنا كعنصر من عناصر الترابط فى الجماعة ، بل كعنصر رئيسى فى ترابطها باعتبارها ملتقى جمع وصهر وحداتها على اختلاف أصولها ومنبتها - شعوبًا كانت أم قبائل . وحيثما تكون العلاقة القائمة بين القيم

والمؤسسات علاقة تبادلية تفاعلية وثيقة، فإنه كلما اتسقت القيم وكان تماسكها الداخلى أكبر، انعكس ذلك على المؤسسات التى تقوم عليها. وإذا ما تصورنا - على سبيل التجريد والمثل - أن العلاقة بين عقيدة التوحيد وكل ما يتفرع عنها من قيم ومعتقدات واتجاهات، وبين الأمة - وهى الوعاء التاريخى الاجتماعى لتلك العقيدة - إنما هى علاقة «قيم» و«مؤسسات»، فلا يستغرب أن تنبت لنا عقيدة التوحيد فى كمالها القرآنى وفى خلوها من كل ما يشوب العقائد البشرية من التباس وخلل تارة، وتضارب وغموض تارة أخرى.. تلك الهيئة الجماعية المنفردة فى رسوخ جذور وحدتها وتأصل تماسكها فى شكل «الأمة القطب»، و«الأمّة المستقطبة».

ونضيف إلى ذلك أنه بمقدار قوة ووضوح وسلامة ونصاعة مضمون العقيدة الإيمانية يولد وعاؤها الجماعى كذلك. وهكذا جاءت الأمة فى الإسلام - دون غيرها من الكيانات الجماعية الإيمانية - تجسيداً حيًا للتوحيد والوحدة، ومثلا أعلى لها - كينونةً وصيرورة، تركيبًا وحركة - فصار عصب الجدلية الاستقطابية هو التوحيد الذى ينتهى إلى الوحدة.

ثانيًا: موضع الشعائر من المد الاستقطابى

وعودة إلى العلاقة بين الشعائر والعبادات، وبين العقيدة والعبادات، لنبحث هذه المرة فى تأثيرها على مستوى الكيان الجماعى للأمة بعد أن ألمحنا إلى بعض أبعادها على مستوى الفرد الأمة. والشعائر، على حد تعبير أحد دعاة الإسلام، هى عُمُد البناء الشامخ، وكما يشد البناء بعضه بعضا فإن بين الشعائر وسائر الدين نفس الوشائج، فليس ثمة توحيد إذا انتهى مظهره فى الشعائر [٣٢]. ويثير ذلك قضية التطابق بين الشكل والمضمون على مستوى آخر. ومرة أخرى نجد الترابط أوثق ما يكون كثمرة لعقيدة متماسكة متناسقة تستمد قوتها من كنهها وليس من مجرد إطارها الوضعى أو ظرفها التاريخى الذى قد يبرز دلالة هذا الكنه دون أن يصنعه. ولننظر إلى التفاعل بين الجماعة والعقيدة فى منظار الجدلية من خلال دلالات هذا التطابق، ولنأخذ من بعض شعائر الصلاة والحج نماذج توضيحية.. فماذا عن حكمة التوجه إلى القبلة أثناء الصلاة ونحن نعلم جيداً أنه ﴿ **أَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ** ﴾ وأن ﴿ **لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ** ﴾، وأن من

صفاته تعالى الهيمنة والوجود فى كل زمان ومكان ومن كل جهة، وأن التحديد بمكان معين لا يكون لغير الأجساد أو الكيانات التى تحددها الأبعاد المحددة، ومن ثم تكون النسبية زمانًا ومكانًا، أما الله العلى العظيم فهو مطلق. . والمطلق لا ينحسر وجوده مكانًا ولا زمانًا، أما القبلة فى الصلاة فهى توحيد للوجهة والتوجه للجماعة فى رتابة وتكرار - بصفة منتظمة ومستمرة - حتى يتحقق التطابق الأمثل بين الشكل والمضمون، فيصير الحق عبر التوحيد بؤرة استقطاب لقلب المؤمن، وهو محور تركيز وجذب معنوى فى محور رأسى فى لحظة صلة بين العبد وربه، ولكن فى نفس لحظة الامتثال هذه إذا بالتماثل يسود صفوف العباد وينتظم إيقاع حركاتهم، وهى نفس الحركات والأفعال التى تسرى عليها قوانين الزمان والمكان، وتصبح القبلة واجهة استقبال لأفعال المؤمنين وبؤرة جذب وجاذبية، فتشد حولها جماعة المصلين وتُوصلهم بعضهم ببعض من خلال وصلهم بها. . فالصلاة التى تربط بين العبد وربه محور رأسى باطنى يوصل الأمة ببعضها من خلال الشعائر التى تطابق المضمون والجوهر الذى تكرسه(٣٣).

ومن استقبال الوجهة إلى الإقبال على الموضع، نجد أن الدور المحورى للكعبة المشرفة - بيت الله العتيق - لا يقتصر على تجسيدها لعقيدة التوحيد والوحدانية(٣٤)، ولكنه يمتد إلى ما تؤديه من تعزيز وحدة الأمة فى شكل مادى محسوس على مشهد من بصر مَن خذلته بصيرته، حيث يتبلور بصورة جلية فى الطواف. وهنا نلمس عن قرب ويقين الدلالة الاستقطابية لهذه العملية، حيث تشد إليها الكعبة وتجمع حولها أفواج المطوِّفين، تمامًا كما تشد الأرض إليها الأجساد المادية والكائنات الحية، وفى هذه اللحظة تتجلى حقيقة التوحيد كقيمة عليا فى الوجود لا يقتصر على تكريسها جبراً بفعل القواعد الكونية الذاتية، وإنما يرتقى الإنسان المؤمن العابد إلى إدراكها والإقرار بها والعمل لها طواعية. وفى هذه اللحظة - لحظة الطواف - يتحقق الإدراك الإدماجى عندما تلتقى الإرادات الواعية العاملة حول هذه الحقيقة العليا - وهى فى سعيها الدائب فى الحياة الدنيا - لا تنقطع قط عن وحدة الوجهة والحق محوراً، ويكون فى هذه اللحظة قد حقق الإنسان أسمى وأعرق ارتباط للجماعة الإنسانية فى شكل «الأمة». . ذلك الكيان الجماعى الذى تمثلت حيويته المتدفقه المتجددة فى تلك الحركة الدائبة فى مدار الطواف الذى لا ينقطع. وإذا كانت حيوية الكيان لا تستفاد من سكونه وإنما من دأب

المسعى والمنبض، تتأكد الحقيقة الوجودية العليا، وتصير الأمة القطب الوعاء البشرى الذى ينفرد بين الكيانات الجماعية قاطبة فى الجمع بين الخواص الاستقطابية والإدماجية التى من خلال عمليات دفع جدلية تشد إليها وتجذب أفواجًا تلتف بها وحولها، والتى من خلال اتساق أصولها التكوينية والحيوية، مع قواعد التركيب والحركة الكونية، تختص دون غيرها من الجماعات بوظيفة تاريخية عليا فى تحقيق التئام الإنسان ببيئته وإعادة دمج البشرية فى رحمها الكونى[٣٥]، وعندئذ يتحقق سلم الباطن وسلم الظاهر . . وتصبح الأمة القطب هى الوعاء المتاح الذى لا بديل له لتَحقيق المثل العَليا المفتقدة فى العالمية الراهنة[٣٦] .

الخلاصـــــة

ونخرج من هذه الوقفات التحليلية المتفرقة ونحن نتابع أبعاد العملية الاستقطابية التى تنطوى عليها ظاهرة الأمة القطب إلى مجموعة نقاط مبدئية قابلة لمزيد من البحث والتعمق، وهى :

١ ـ أن الأمة حقيقة تاريخية اجتماعية تشترك مع الكيانات الأخرى فى تفاعلها مع المؤثرات الوضعية، وتختلف عنها فى حدود هذا التفاعل فى ضوء تمايز النشأة والمنبت والغاية .

٢ ـ أن هذا التمايز فى الأسس التكوينية أدّى إلى تمايز فى الأصول التركيبية والحيوية على نحو دعم من دورة استقطابية تؤمّن البقاء والإنماء لهذا الكيان الجماعى .

٣ ـ تجمعت محاور هذه الحركة حول أصول تكوينية ارتبطت بالعقيدة والعبادات والشعائر (والمعاملات)، وأصول وضعية ارتبطت بالبيئة التاريخية ولها أبعاد مكانية ونوعية محددة . النوع الأول من المحاور أطلقنا عليه المحاور «الرأسية»، والثانى «الأفقية» . . واقتصرنا فى تحليلنا على الأولى .

٤ ـ أن الدورة الاستقطابية ـ التى وصفناها بالجدلية لما تنطوى عليه من تيارات دفع تتسم بالنفى والإثبات، والتجاوز والاستيعاب ـ لها مستويات ومجالات . فهى تنطلق من الفرد لتصل إلى الجماعة، ومن جماعة معينة إلى جماعة نوعية أخرى، إلا أن

الثنائية فى التمييز بين الفرد والجماعة غير قائمة على هذا النحو من الفصل والحدة، لأن هناك منطقة مشتركة واصلة يبرزها مفهوم «الفرد الأمة» الذى هو حصيلة عملية تنشئة ذاتية باطنة كما يوضحه العرض التالى.

٥ ـ أما مجالات هذه الدورة الاستقطابية فهى داخلية، تدعم من الكيان الذاتى للجماعة وتماسكه وتمايزه.. وخارجية تعمد إلى توسيع دائرة هذا الكيان لتضييق الفجوة بينه وبين الكيانات الأخرى حتى تتحقق مثاليته فى إدماج كونى يَجُبّ الكيانات البشرية المتفرقة دون أن يُهضمها ذاتيتها أو يفقدها ألوانها. فتتواصل بذلك الحضارات العالمية الإيمانية التى عنوانها التنوع فى وحدة، مع ارتقاء الأمة القطب درجة فى العالمية اللاحقة من احتوائها للجماعة الإنسانية.

٦ ـ يترتب على جدلية الاستقطاب أن بقاء الأمة واستمرارها إنما يتوقف على عملية تنشئة من نوع خاص، كما أنه يُنتج عن هذه العملية فى إطار هذه الجدلية كيانًا جماعيًا متميز الخصائص يعزز بعضه البعض الآخر فى اتساق وانسجام.

وهذا ما نتعرض له باختصار واقتضاب فى الفصل التالى.

* * *

الفصل الرابع

حيوية التنشئة الجماعية
فى الإسلام
دورة الدفع الذاتى المتجددة

سبق تقديم هذا الجزء فى ندوة «النظرية السياسية فى الإسلام» التى عقدت فى القاهرة فى مايو عام ١٩٨١ تحت إشراف المجلس الأعلى للثقافة.

دورة الدفع الذاتى المتجددة

وإذا كانت جدلية الاستقطاب هى محور حيوية الأمة القطب ومن أبرز معالم تمايزها على المستوى الكيانى والحركى، فإن عصب هذه الحيوية ممكن أن نطلق عليه دورة التنشئة الحيوية، وهى فى أساسها عملية تنشئة ذاتية، مصدرها قرآنى وقوامها عمليات استبطان وممارسة(٣٧)، أى أن أساسها تعلمى أكثر منه تعليمى، وفى مراحلها المتقدمة تكون اجتهادية أكثر منها تلقينية، وبمعنى آخر فإن وجود المؤسسة الوضعية قد يعزز هذه الدورة ولكنه لا ينشئها.. تمامًا كما أن غياب هذا الإطار النظامى أو المؤسسى لا يفرغ هذه الدورة من حيويتها.

أما الملحوظة الثانية التى نوردها قبل متابعة الموضوع فى نقاط فهى خاصة بالمستوى الذى تنطلق منه دورة التنشئة الحيوية، والتى تتقابل وتتكامل مع الدورة الاستقطابية فى تيار الدفع الاستقطابى. وإذا كان مستوى الانطلاق أساسًا فى الحالة الأولى هو المستوى الفردى وتدور عجلته فى الأجواء الإدراكية الوجدانية النفسية للفرد لنصل منها فى النهاية إلى المستوى الجماعى، فإن فى ذلك ما يتكامل والمنطلق الذى اتخذناه فى الحالة الأخيرة، وينتهى إلى أن يلتقى معه.. مع اختلاف فى نقاط الارتكاز.

إن التمييز بين الأسس والمقومات التى تقوم عليها هذه العملية وتقسيمها إلى مراحل محددة متتالية ليس من الواقعية بمكان، لأنها عملية تنطلق من الأغوار النفسية والوجدانية لتتفاعل مع المدركات وتؤثر فى الاتجاهات والسلوك فى المواقف المختلفة من الحياة الواقعية. إلا أننا على سبيل التحليل والتبسيط نعمد إلى فصلها وتوصيفها على قدر من التسلسل المنطقى على النحو التالى:

١ - أن الفرد هو اللبنة الأولى فى البناء.

٢ - أن العبادات هى مقدمة للمعاملات.

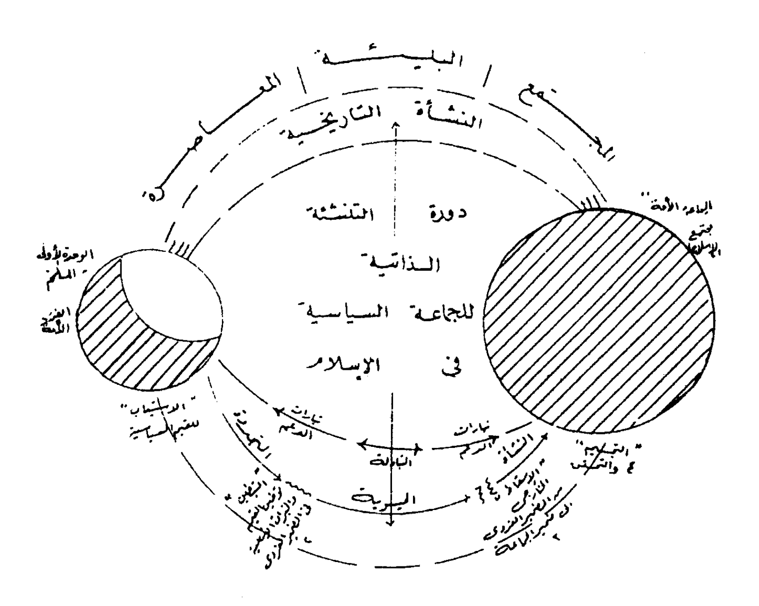
٣ ـ أن التنشئة الأولية للفرد المؤمن تنطوى على تنشئة متكاملة لأنها تنبثق عن عقيدة أصلا شاملة متكاملة .

٤ ـ أن استيعاب القيم الجماعية يتم من واقع التنشئة الفردية .

٥ ـ أن الأمة حقيقة نفسية تعيش داخل كيان الفرد قبل أن تسقط على الواقع الاجتماعى والتاريخى .

٦ ـ أن «الأمة» كواقع تنظيمى إنما هى حقيقة لاحقة للتواجد النفسى .

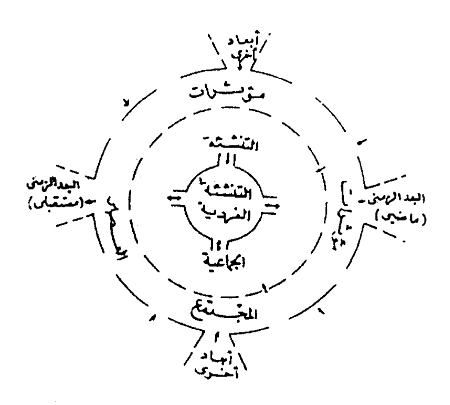
٧ ـ أن الأمة كحقيقة تاريخية تتوقف على حيثيات ظرفية (زمنية ومكانية) تتيح تحويل الطاقة المختزنة فى ضمير الجماعة إلى قوة تنظيمية واعية .



الشكل الأول ـ دورة التنشئة الذاتية

ومن واقع التصور الإسلامى يمكن أن نستنبط مفهوما محددًا للإنسان والجماعة[٣٨] . وكما رأينا أن العبادات فى الإسلام التى تنتظم فى شعائر تكفل

«التبطين» لهذه المفاهيم والقيم والمُثُل بدءا من اللبنة الأولى فى نفس الفرد المسلم، حتى أننا إذا أردنا أن نختزل الصورة لعملية توطين الأمة فى الضمير الجماعى حتى تتحول إلى حقيقة تاريخية واجتماعية حية، يمكن أن نتصورها فى الشكل السابق مع تتابع فى عمليات الاستيعاب، فالتبطين الداخلى، فالإسقاط الخارجى، فالبلورة والتجسيم، علمًا بأن هذه العمليات تتم فى حيز مكانى زمانى متعدد الأبعاد. هذا من جانب. . ومن جانب آخر أن الفرد الأمة، وهو نتاج وموضع هذه العمليات، لا يمكن عزل المؤثرات الفردية والجماعية فى دورة تنشئته. وهكذا ينتج لنا الشكل التالى:



الشكل الثانى ـ البيئة التى تتم فيها عمليات التنشئة الذاتية

وإذا جاز لنا أن نورد بعض الملاحظات على عملية تنشئة وتشييد الجماعة الأمة فى الإسلام لأمكننا أن نشير إلى الجوانب التالية:

* من ناحية نجد أن هذه العملية موجهة فى مسارها توجيهًا كليًا لتكريس القيمة العليا فى الوجدان الجماعى (التضامن ـ الوحدة ـ الأخوة) والعمل على غرس قيم متكاملة متسقة لإخراج كيان جماعى مطابق لها فى شكل الأمة القطب.

* ومن ناحية أخرى فإنها تلقى الضوء على بعض أسس التربية الإسلامية على النحو الذى يبرز الممارسة العملية كأصل من أصول الدعوة التى لا تقف عند الحث

والترغيب على مُثُل معينة ، وإنما تتجاوزها إلى تجسيم هذه المثل والقيم الباطنة وتحويلها إلى سلوك خارجي فعال ومحسوس يدعم بدوره القيم التى يجسدها . وربما وجدنا أبرز مثال لذلك فى صدر الدعوة جَسَّم مثالية الترابط الاجتماعى التى جاء بها الإسلام فى واقعة التآخى بين المؤمنين من المهاجرين والأنصار فى مطلع الهجرة حتى أصبحت المعنويات ممارسة ، وتحولت القاعدة الأخلاقية «إنما المؤمنون إخوة» إلى قاعدة اجتماعية نظامية .

* ويعبر ذلك عن منطق قرآنى صميم ألمحنا إليه عند مناقشة محاور الاستقطاب ، ومؤداه إقران الإيمان بالعمل ، والباطن بالظاهر ، والعقيدة بالشريعة . . والشعائر تكون الوسيط[٣٩] . ومصداقا لذلك تصير القيم والمثل ما وقر فى النفس (ليشكل أساس الالتزام الأخلاقى) وطبَع نهج الحياة ، حتى أن قوة القاعدة القانونية فى الإسلام مستمدة من أساس الإلزام الأخلاقى والمعنوى الذى تقوم عليه ، وذلك خلاف التشريع الوضعى[٤٠] .

* لهذا النهج التربوى آثاره المباشرة فى توطين صفات الجماعة السياسية فى الإسلام على النحو الذى يعمق من روح الإيجابية والالتزام والصدق ، ويساعد فى بلورة شخصية الأمة القطب على الأسس التى تهيؤها لوظيفتها القيادية .

* وأخيراً - ونحن نرجع إلى أصل التنشئة الأولية للجماعة - فإننا نجد أن للأمة الإسلامية منشأين ، أولهما : منشأ تاريخى مواكب لمطلع الدعوة ومتصل بمسارها . وقد امتدت الفترة التكوينية لصهر نواة الجماعة السياسية الأولى على مدى اثنى عشر عامًا قبل الهجرة إلى المدينة . . فعملية البلورة والتجسيم هنا فى إطار نظامى جاءت لاحقة لإعداد الجماعة . ولهذا المنشأ التاريخى آثار مزدوجة ، فهو بمثابة الرصيد الحضارى والخبرة التاريخية التى تختزن فى ضمير الجماعة التنزيل والتبليغ[٤١] ، والتى كانت هى المصادر والأدوات المباشرة فى تشكيل الجماعة ، وكان الرسول ﷺ الوسيط المباشر فى هذه المرحلة .

أما المنشأ الحيوى للأمة - وهو المنشأ الثانى - فيتمثل فى المنشأ النفسى المتجدد ، بعد أن اكتملت الرسالة وتم التبليغ وضُمِّنَت واستقرت فى مصادر ثابتة مرجعية أولية (القرآن

والسُّنة) . . أى بعد أن تم ترشيدها[٤٢] « Institutionalised / rationalised» إذا ما جاز لنا أن نستعير اصطلاحًا من علم الاجتماع السياسى .

وعلى ذلك بعد أن كان المنشأ التاريخى يقوم على أداة خارجية ويعتمد على وسيط ، صار المنشأ النفسى منشئًا ذاتيا مباشرا لا يعتمد على مصدر خارجى ، ولا يشترط وجودًا نظاميًا معينًا حتى يتم مفعول التنشئة الجماعية .

ويترتب على الأسلوب الفريد فى التنشئة الجماعية فى ضوء الملاحظات السالفة دلالتان على قدر من الخطورة :

أ ـ أن «الأمة» كيان حيوى يتمتع بذاتية واستقلالية ، بغض النظر عن المظهر النظامى أو المؤسسى له . وقد فطن الدارسون والمستشرقون الذين عايشوا عن قرب ظاهرة الأمة إلى هذه الحقيقة[٤٣] ووقفوا موقف الأقلية فى وجه الأقلام الشامتة التى رأت تقلص آخر مظهر تاريخى من مظاهر الوحدة السياسية الإسلامية مع سقوط الخلافة فى تركيا وقيام الدولة القومية فى المنطقة وانصرافها إلى دروب التغريب والعصرنة والتحديث ، فخلصت من ذلك إلى تحلل هذا الكيان الجماعى الإسلامى ، وأنه لم يعد للأمة وجود بعد أن صارت مجرد ذكرى تاريخ مضى . إن الذى كفل استمرارية الأمة طبيعة التنشئة الإسلامية ذاتها والأصول المرتبطة بها . . حتى وإن كانت العلاقة بين الأمة ككيان جماعى والخلافة كرمز لهذه الجماعة وأداته التنفيذية . . إلخ هى علاقة تدعيم وتكامل ، إلا أننا نرى أن الخلافة أو النظام السياسى لا ينشئ الجماعة السياسية التى تتمثل فى الأمة ، بل إن الأمة قائمة وهى الأصل . . وهى التى تستطيع أن تفرز الأطر النظامية دون أن تكون حبيستها . . وهذا ما عبّرنا عنه بوصفنا العلاقة بين الأمة والقرآن . . بأن الأمة هى وعاء القرآن . . أو على حد تعبير لووى جارديه أن الإسلام هو الأمة[٤٤] .

ب ـ يترتب على وحدة التنشئة ووحدة مصدرها وثباتها ومباشرة التوصل إليها والاعتماد على عمليات التبطين والاستيعاب المتدرجة المتراكمة فى تكرار وانتظام رتيب ، ذلك التجانس الداخلى الفريد الذى يصبغ الجماعة . فهناك تماثل عميق بين أعضاء الأمة يتجاوز ويَجُبّ المسافات والفواصل الجغرافية واختلاف الدول وتباين النظم السياسية فيها[٤٥] . . وهذا التماثل ينعكس فى المستوى الحركى بشكل يثير الدهشة أحيانًا ، حيث تكاد تتطابق ردود الفعل إزاء الأحداث والمواقف المتشابهة لدى

الشعوب الإسلامية، أو فى أحيان أخرى ـ كما نرى إزاء معايشة تجربة الثورة الإسلامية فى إيران ـ نجد التواتر العجيب فى تلقائية التجاوب لها لدى رجل الشارع فى الأوساط الشعبية من المغرب الأقصى إلى أواسط آسيا فى الجمهوريات السوفيتية الآسيوية. . حتى إننا نرى أمامنا فى الأمة الإسلامية مظاهر الترابط العضوى العميق، وكأن الأحاديث الشريفة فى هذا الشأن مصداقًا دقيقًا وترجمة وضاءة وتشخيصًا حيًا لهذه الظاهرة.

* * *



الفصل الخامس

الأمة القطب .. الأمة الوسط

والأمة القطب لها صفات مميزة ووظيفة مبلورة ومنهاج محدد. هى «أُمَّةٌ وَسَط» تقوم على الدعوة إلى الحق والعدل (الله ـ الشريعة).. هى صاحبة رسالة، وطريقها الجهاد، فهى تتسم بالإيجابية والالتزام. وجهتها محددة، وغايتها واضحة وضوح وجهتها، وهى فضلا عن ذلك جماعة يتوفر لها عناصر التكامل دون أن تنغلق على أنانية الذات؛ «فالأمّة الوَسَط» هى الأمة المُستَخْلَفة فى الأرض، أى أنها الأمّة وليست أمّة بين الأمم، ومن هنا كان توصيفنا لظاهرة «الأمَّة القُطْب».

وخلافًا للإيحاءات السلبية التى أحيانًا قد تصاحب مفهوم الوسط فى السياق السياسى، فإن اللفظ يحمل مضمونًا إيجابيًا فى منظور الإسلام: أولاً من حيث كون الجماعة التى يعبّر عنها محور جذب واستقطاب، ومن ثم فهى مصدر للتوازن والانسجام بين الجماعات البشرية. وثانيًا: «أمّة وَسَط» من حيث الاعتدال فى المزاج واجتناب الإفراط والتفريط. وثالثًا: «وسط» من حيث موازين القيم والأنظمة التى تقوم عليها.. فالنسق القيمى الإسلامى يوازن بين القيم الفردية والجماعية والمسئوليات ـ أى الواجبات ـ والحقوق الاجتماعية على النحو الذى جعل البعض ينسب جهلا بعض القيم والمميزات التى هى جزء من كل مستقلة المنبع متكاملة الأبعاد.. إنما جعل يسندها إلى نظم عقائدية أخرى متناسيًا أن الإسلام وحدة عقائدية ونظمية متماثلة متقسمة، وأن الفروع إنما تنسب إلى الأصل ولا تنسب إلى جزوع غريبة عنها، خاصة إذا ما جاءت لاحقة له. أما الملحوظة الأخيرة التى يمكن أن نشير إليها فى سياق دلالات الوسطية فهى خاصة بجغرافية الموقع، حيث إنه من الملفت للنظر حقًا أن الحزام القارى الإسلامى يمثل امتدادًا استراتيجيًا إقليميًا وبشريًا متصلاً يتوسط المعمورة، حتى أن هناك من أطلق عليه اسم **القارة الوسيطة**(٤٧).

ولا يخفى ما لهذه الوضعية الاستراتيجية من مفعول ينعكس على طاقة الجذب والإشعاع التى تمثلها الأمة القطب، فإن الأطراف هى عادة أول ما يتعرض للتقلص والضمور فى الأجساد العضوية، فى حين أن الأمل فى الحياة والتجدد يظل قائمًا ما دام هناك الجوف المصون والقلب الذى يخفق بين الجماعة البشرية.

ومن هذه النبذة يتضح لنا بعض الإيجابيات لمضمون «الوسط» الذى تنعت به الأمة فى الإسلام.

وأبرز ما يترتب على مفهوم الأمة الوسط من حيث ما يترتب عليه من تعزيز للأمة القطب، أنه يؤكد الوظيفة القيادية التى أخرجت لها لتصير الأمة «إمامًا» للأمم[٤٨].

وتتأكد أهلية الكيان الجماعى الناشئ عن هذه المهمة بحكم تفرده بين الكيانات الجماعية الأخرى فى الجمع بين الخصوصية والذاتية التى تجعله وقفًا على عضوية معينة.. وبين العمومية والعالمية التى تجعله فى حالة توفر الشروط العضوية به منفتحا على الآخرين، حتى إنه من حيث المبادئ التى يقوم عليها كيان الأمة نجد أن عضويته تمتد لتجمع شمل الإنسانية قاطبة.. فما هى تلك الشروط التى تحفظ للأمة ذاتها وتُزكّى فى أعضائها الشعور بالانتماء، وتُكسبهم من خلالها هويتهم فى عزّتها وفى نفس الوقت لا تقف حائلا دون انضمام من يريد ذلك إليها ولا تكون حكَرا على «شعب مختار»؟ فالكيانات الجماعية الأخرى تولد وأعضاؤها فيها، أو يشاء قدرهم بحكم «حتمية» انتماءات معينة وجدوا فيها أن يصيروا أعضاء جماعاتهم.. ليس لهم الخيرة فى أمرهم.. أما الجماعة الإسلامية فهى فى الأصل جماعة عضويتها عضوية واعية إرادية.. بموجب الشهادة «يدخل الأعضاء فى العهد»، وهم فى ذات العهد يبايعون الله ورسوله والمؤمنين، ويتحول بموجب هذا العهد الإنسان الفرد الأعزل إلى الإنسان الاجتماعى الجماعى الذى تُزكِّى العضوية إنسانيته.. ولا تُهدره إهدارًا فى الكيان الجماعى أو تذره فردًا أعزل (وفى ذهننا هنا تعبير بليغ أورده الأستاذ بوازار يفيد التمييز بين الإنسان كيانًا مفردًا.. والإنسان وقد عَمَّرَتْهُ الجماعة وآنَسَتْ وحشته[٤٩] 'L'être humain' vs. 'I 'humain collectif'. ونورد هنا ملحوظتين على عضوية الجماعة السياسية فى الإسلام:

١ - أنها أساسًا تكرس قيم السعى والعمل والإنجاز..

وعلماء الاجتماع السياسي المعاصرون يجعلون مقياس التقدم الحضارى للجماعات فى مدى ما تتيحه من قيم الإنجاز، وليس من خلال ما تكرسه من القيم المكتسبة عن طريق وضعية موروثة(٥٠). وهذه الأولوية إنما تعكس السلم القيمى المنبثق عن مجتمع الإسلام، حيث يكرس قيم المساواة فى إطار موازين العدالة(٥١).

٢ ـ أنها تكرِّس قيمة الحرية والاختيار، قيمة العقل والإرادة، إذ إن الدعوة التى هى منشئة الجماعة وغايتها تخاطب الإنسان بصفته إنسانًا أولاً (قلب وعقل) على حد تعبير الأستاذ **فتحى عثمان**(٥٢) ـ وإن كان م. وات يبرز الصبغة الجماعية أيضًا وما لها من دلالات(٥٣). ومن هنا نستطيع أن نُقَوِّم مكانة الأمة الإسلامية كأمة قطب تستمد وسطيتها من حيث طبيعتها بين الكيانات العصرية والدعوات العقيدية أو الفكرية التى تقوم عليها، فالفكر الليبرالى تتجاذبه دعوات متناقضة بين عنصرية محققة فى صور شتى، منها الدعوى القومية، وبين إنسانية خيالية / طوباوية لم تتوفر عناصرها الموضوعية لتَجُبّ واقع الأواصر العنصرية على نحو يغلبها فى النظم الاجتماعية والسياسية الصادرة عنه، أما الفكر الماركسى فإن كان يدحض القومية ويحل محلها الرابطة «الأممية»، إلا أن محور جماعته العالمية هى الطبقة العاملة. وبذلك تكون قد حلَّت الطبقية محل القومية، وورثت الآلة السلالة لتتحدد أواصر الجماعة البشرية بموضعها الحتمى فى خريطة القوى الإنتاجية بعد أن تكون قد تحررت من موقعها التاريخى فى خريطة القوى العِرْقية.

* * *

ختــــام وتعقـــيب

وهكذا نرى أن الأمة فى الإسلام إنما هى مَثَل أعلى يتسم بالحيوية والتفرد، وبأن هذه الحيوية متأصلة فى كيانها تكوينا وتركيبا، وهى تتفاعل وتنفعل وتتأثر بالأحداث والتطورات الواقعية فى مسرح السياسة المعاصرة، وإن كانت هى أيضًا تؤثر فيه وتشكله. ثم أخذنا فى تعليل هذه الحيوية والاستمرارية التى تتصف بها الأمة الإسلامية وأرجعناها إلى تمايز هذا الكيان الجماعى فى المنشأ والسمات والخصائص والموقع بين الجماعات الأخرى. وإزاء ذلك نمط تحليلى مرادف قوامه «الأمّة القطب»، وبحثنا فى محاور الاستقطاب التى ترتكز إليها دينامية الحركة فى هذا الكيان، ومن متابعتنا لأصوله الحيوية خرجنا بالدلالات المرتبطة بمفهوم «الأمّة الوَسَط» التى اختص بها القرآن الكريم جماعته، ووجدنا أن القيمة العليا فى الجماعة السياسية فى الإسلام تكون فى الترابط والوصل والاتصال على النحو الذى عبرنا عنه بالوحدة الاستقطابية، وكأنه فى عالم الاجتماع الإنسانى وجدت الأمة لتكون الكيان الأم، لجذب وجمع شتات الجماعات المختلفة ولمّ شمل الإنسانية جمعاء مصداقًا لقوله تعالى: ﴿ **وإنَّ هَذه أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ** ﴾.

وامتثالاً لدعوة كريمة مفتوحة رحبة: ﴿ **قُلْ سِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ** ﴾ رأينا ألا نفتعل الحواجز فى نظرنا وتفكرنا فى الظواهر الخلْقية، فرأينا أن نصل بين عالم البشر والعوالم الكونية من خلال تمحيص الأصول التكوينية المشتركة بينها[٥٤]، وكان أن ألفينا فى «الوحدة الاستقطابية» ما فى كيان الأمّة من تواصل وتجانس مع مفاعل جذب واستقطاب يقابله فى عالم الكونيات، حيث تنتظم الأجرام السماوية بأفلاكها ويستوى الميزان الكونى. وعودة إلى التوحيد عقيدةً يرتكز إليها الكيان الجماعى للأمة، وجدنا فيها القيمة العليا التى تنتظم حولها فى ترابط واتساق

مجموعة القيم الأخرى، تكرّسها جميعًا «أمة وسط» هى «الأمة القطب»، فإذا بقيم الإخاء والمساواة والحرية والسلام تستقر فى قسمات هذا الكيان ويستوى عليها فى أدائه لأمانة كبرى أودعت فيه وخُلق له واستُخْلف عليه، إذ عُهد إليه بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فى إطار الإيمان بالله - قيامًا بالميزَان والقسطاس - بما تنطوى عليه هذه الرسالة الحضارية من تكريس للعدالة كقيمة تشريعية عليا لانتظام مسار الكيان الاجتماعى الحضارى البشرى . . وامتثالاً لقيمة كونية أعلى تتمثل فى الوجدانية، توحيداً للخالق ووحدة للخَلْق.

* * *

الهوامش والإحالات المرجعية

١ ـ تعرض الباحث الباكستاني منصور الدين أحمد لموضوع الأمة في منظار تاريخي فقهي، ووضعها في إطار حركات التحرر الوطني في العالم الإسلامي المعاصر:

Manzooreddin Ahmed, "`Umma` - The Idea of a Universal Community" Islamic Studies vol. XIV (1975) pp 27 - 54.

كذلك انظر الندوة التي نظمها المؤتمر اليهودي العالمي للمفكرين اليهود الناطقين بالفرنسية في باريس ١٩٧٨ في موضوع الأمة في الإسلام، ونخص البحث الذي قدمه لووي جارديه حول موضوع طالت معايشته الفكرية له:

"Cit`e quelques schemes de philosophie politique concernant la cit`e musulmane" in Communaut`e Musulmane, Donnees et Debats preface: Jean Halperin, Congr`es Juif mondial, 18e colloque, Paris, P. U. F. (1978) pp. 77 - 89.

٢ ـ حول الطبيعة الكفاحية لعلم السياسة انظر: د. حامد ربيع: التعريف بعلم السياسة (القاهرة ١٩٨٠) حيث توسع في مفاهيم سبق أن تناولها تفصيلا في الدعاية الصهيونية (١٩٧٥) ص ٥٥ وما بعدها؛ وقد كان طبيعيا أن تجيء اجتهاداته في تأصيل فكر سياسي إسلامي معاصر من خلال إحياء التراث السياسي الإسلامي مصطبغة بهذا الطابع.

انظر: مدخله في تحقيق نص من التراث «سلوك المالك في تدبير الممالك» لشهاب الدين بن الربيع (دار الشعب ـ ١٩٨٠) ص ١٧ وما بعدها. أما في الفكر الأوربي الحديث فإن صبغة الكفاية يمكن إرجاعها إلى تقاليد الرومانسية الألمانية. كذلك قارن ما جاء في رسائل فويرباخ في شأن تحويل وظيفة الفكر في عصر الثورية: من الفلسفة والتأمل إلى الحركة «praxis»، ولا يمكن إغفال الوجهة المقابلة التي تدعي الموضوعية والتجريد أساسًا للدراسات الاجتماعية والسياسية. لمعالجة عامة لهذا الموضوع انظر:

W.G Runciman, Social Science and Political Theory (Cambridge 1963) ch. 1 & 8; C. Taylor, "Neutrality in Political Science" in P. Laslett & W. G. Runciman ed., Philosophy, Politics and Society (Oxford 1967) Ch. 2.

كذلك راجع مقالنا فى هذا الموضوع فى دراستنا «نحو منهاجية لدراسة النظم العربية : المنطلق التنموى التكاملى» (قيد النشر).

٣ ـ يقدم محمد أبو القاسم حاج حمد فى كتاب له : العالمية الإسلامية الثانية (بيروت ـ دار المسيرة ١٩٨٠) لتصور متكامل فى هذا الموضوع يقوم على أساس من الدراسة الموضوعية والجهد الابتكارى الجدير بالمتابعة والتعميق. أما إذا ما اقتصرنا على النظر إلى «المنهجية القرآنية» على أنها أسلوب المنطق والتوجه القرآنى فى مخاطبة العقول.. فإننا نستمد هذا المنحى «العلمى» الذى يستحث العقول على التدبر والتفكير والبحث والتنقيب من الآيات الكريمة العديدة التى جاءت فى هذا المعنى.

وبالنسبة للأصول العلمية للتراث الحضارى العربى والدعوى لتأصيل منهاجية علمية من وحيها، انظر : «مقترحات لجمع وخدمة التراث العربى» فى مجلة الثقافة العربية، العدد الرابع ١٩٧٦ (ص ١٩٧ ـ ٢٢٠).

٤ ـ ومن المؤتمرات والندوات الدولية التى عقدت لدراسة جوانب دعم الإسلام والحركات الإسلامية : مؤتمر أمستردام / ديسمبر ١٩٧٩ (راجع عرض د. حسن حنفى لأعماله فى قضايا عربية ـ العدد الخاص بالإسلاميات، مارس ١٩٨٠ ـ ص ٣٠٥ : ٣١٤). كذلك ندوة «الشرق الأوسط فى الثمانينات» التى نظمها مركز البحر المتوسط الهيلينى للدراسات العربية والإسلامية (والذى هو فى حد ذاته مؤشر على مكانة الاهتمام الغربى بالظاهرة الإسلامية وترصده لها) وقد عقدت فى رودس ٣١/٨ ـ ٤/٩/ ١٩٨١. وانظر : عرضا تحليليا للدكتور سعد الدين إبراهيم فى : المستقبل العربى (٣٣) ١١/ ٨١، ص ٢٠٤ ـ ٢١٠، وتناول فيه د. على الدين هلال موضوع «المضاعفات الدولية للمد الإسلامى»؛ وأحدث ما عقد فى هذا المجال فى إطار دراسة مكثفة لمناطق جغرافية محددة أو دول محددة، المؤتمر الدولى الذى نظمته جامعة حيفا فى الأرض المحتلة لدراسة ظواهر «الإسلام والقومية والتطرف السياسى فى مصر والسودان فى القرن العشرين» فى الفترة من ١٤ ـ ١٧ ديسمبر ١٩٨١، وانظر خاصة الملاحظات الدولية التى جاءت فى بحث جبرئيل وربورج :

G. Warburg, 'Religion, Nationalism and Politics in Egypt and the Sudan" (mimeo).

٥ ـ أما الموضوعات والمقالات فى السنوات الأخيرة فقد اشتركت جميعا فى وجهتها وهى تبحث فى «الإسلام السياسى»، وعلى سبيل المثال لا الحصر نقدم لنماذج منها :

Bernard Lewis "The Return of Islam," Commentary vol 66 (January 1976): 34 - 49; R. S. Humphreys, "Islam and Political Values in Saudi Arabia, Egypt and Syria" Middle East Journal (vol. 33 no. 1) (Winter 1979): H. Dekmejjan, "The Anatomy of Islamic Revival and the Search for Islamic Alternatives" Middle East Journal vol. 34 no. 1 (Winter 1980): 1 - 12; cf. a so, Saadeddin Ibrahim, "Anatomy of Egypt's Islamic Groups" International Journal of Middle East Studies Vol. 12, no. 3 (November 1980): 423 - 453;

Detlev Khalid, "The Phenomenon of Re - Islamisation" Aussenpolitik (German Foreign Affairs) (Hamburg) 1978): 433 - 453;

R. Sprinborg, "Islamic Rvivalism in the Middle East," Current Affairs Bulletin vol 56 - no. 2 (June 1979): 14 - 25;

وبالنسبة للمؤلفات فقد تنوعت فى مصادرها وتعددت اتجاهاتها :

Hans Fischer Barnicol, Die Islamische Revolution - Die Krise einer religiosen Kultur als politisches Problem, (Kohlhammer - Stuttgart 1980)

I. al Faruqi, Islam (Argus Communication - 1979):

M. Ayoob, ed., The Politics of Islmic Reassertion (Eroom Helm London 1981): Ch.

Waddy, The Muslim Mind (Longman 1976):

وليس ذلك بغريب إذا ما ذكرنا منحى الحضارة الوضعية المعاصرة والمنطلقات الفلسفية التى تقوم عليها، والتى تجد أصولها فى عصر التنوير فى أوربا القرن الثامن عشر . ويقدم جورج جرانت رؤية لمنحى الفكر الليبرالى، يبرز فيها عنصر التحكم على حساب عنصر الحرية، وذلك فى دراسة جديرة بالنظر فى :

G.Grant, "The University Curriculum and the Technological Threat" in W. R. Niblett, ed., The Sciences and the Humanities and the Technoloqical Threat (London 1975) pp. 21, 22).

٦ - وقد خصصت المجلات الإعلامية الدولية - مثلها مثل المجلات المتخصصة - أعدادًا خاصة لمسح العالم الإسلامى ورصد التطورات السياسية والفكرية فيه، وكان من باكورة الدراسات المسيحية من هذا النوع ما قامت به مجلة التايم الأمريكية فى عدد خاص حول الإحياء الإسلامى فى أبريل ١٩٧٩، وقد تلتها مجلة (نيوزويك) . انظر كذلك دورية فرنسية سياسية متخصصة :

Pouvoirs (12) "Les Regimes Islamiques"

ويجدر أن نشير إلى أن الصحوة الإعلامية امتدت لتشمل العواصم العربية . انظر : السياسة الدولية (القاهرة - العدد ٦١) . وفى غمرة هذه الثورة الإعلامية جاء مولد مجلة شهرية متخصصة فى دولة قطر تحمل اسم «الأمّة» . ومتابعة الإنتاج العالمى والإعلامى فى منطقتنا العربية الذى يتسم بالجودة والكفاءة والجدية فى هذه الفترة الأخيرة مجال جدير ببحث منفصل .

٧ - وقد تم تنظيم أول مهرجان دولى للعالم الإسلامى فى لندن / أبريل ١٩٧٦ «The World of Islam Festival»وكان مناسبة لعقد مؤتمر دولى وندوات فكرية . وقد سبق ذلك بقليل نشر البيان الإسلامى العالمى Universal Declaration of Islam كى يوضح العقيدة دعوة ومنهاجًا وموضعًا من

الإطار العالمى المعاصر، وقد قام بوضعه نخبة من المفكرين الإسلاميين من أصول مختلفة تحت إشراف المجلس الإسلامى الأوربى (جنيف / لندن)، وقد نشط فى أعوام لاحقة فى تنظيم لقاءات وندوات حول موضوعات مختلفة. انظر الندوة التى نوقشت فيها بحوث حول النظام الاقتصادى الدولى من منطلق إسلامى مستقبلى:

London, 4 - 9 July, 1977. (The Muslim World & the Future Economic Order)

وفى نفس العام انعقد أول مؤتمر عالمى للتعليم الإسلامى بمكة المكرمة نظمته جامعة الملك عبد العزيز.

وقبل ذلك فى عام ١٩٧٤ شرعت الجامعة فى إنشاء المعهد الإسلامى للبحث والتخطيط (لندن) كإطار تنظيمى وفكرى مستقل عن النظم القائمة يسعى لحشد القدرات الفكرية والإبداعية للصفوة العلمية من أجل التعبير عن أهداف الأمة ومتابعتها. وهو يقدم نفسه من دائرة استراتيجية متكاملة للحركة الاجتماعية العامة التى تستهدف إعادة تشكيل النظام الاجتماعى والاقتصادى والسياسى للمجتمعات الإسلامية أولا، وعلى المستوى الدولى تباعا. ومنذ إنشائه وهو نشط فى إصدار المطبوعات وعقد الدراسات. انظر للتفصيل:

Draft Prospectus of The Muslim Institute (Open Press, London 1974)

وشغلت الاحتفالات بمرور أربعة عشر قرنا على الهجرة الاهتمام على المستوى الرسمى كذلك - محليا وعالميا - فى برامج حافلة. وبين الجهات العديدة المعنية بالأمة تولت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم دعوة ممثلى الدول العربية والمنظمات الإسلامية والدولية لندوة بين ٣ - ٥ نوفمبر ١٩٨٠ لحصر هذه البرامج والتنسيق بينها. انظر التقرير الذى عرضه هارون هاشم رشيد حول «استقبال القرن الخامس عشر الهجرى بين العصر والتنسيق» فى شئون عربية (العدد ٢) أبريل ١٩٨١ - (ص ٢٩٧ - ٣٠١).

وعلى مستوى الأوساط الثقافية العربية التى نعيش بينها اليوم، يجدر الإشارة إلى بعث الاهتمام «بالتراث» والأصالة فى سياق متطلبات التحديث والمعاصرة، حيث يعد تنشيط الحوار وتباين الرؤى مؤشراً على حيوية هذا المد الإسلامى الراهن. على سبيل المثال، انظر ما جاء فى مقال للدكتور الحبيب الجنحانى (تونس) حول «الرؤيا التراثية والآفاق المستقبلية» فى نفس العدد المذكور لمجلة شئون عربية (ص ١٤٨ - ١٥٨).

٨ - ونجد فى تطور المسرح السياسى فى تركيا فى مطلع الخمسينات - مع بروز حزب العدالة منافسًا شعبيًا للحزب الجمهورى واستناده إلى قواعده فى أعماق الأناضول - خير مؤشر على المضمون الإسلامى الذى تنطوى عليه أى خطوة فى سبيل توسيع دائرة المشاركة السياسية الحرة، الأمر الذى دعا المحللين الغربيين إلى اتخاذ مواقف أحيانًا متناقضة من موضع العسكريين فى التنمية السياسية. انظر:

S.P. Huntington, Political Order in Changing Societies (Yale 1968) pp. 224; Manfred Halpern, The Politics of Social Change in the Middle East and North Africa (Princeton 1963) pp 253 ff.,: David Apter, The Politics of Modernisation (Chicago, 3rd. imp. 1967) pp 450 ff.

٩ ـ وضع هذه المنطلقات البديلة فى منظور مقارن مع المنهجية الحضارية المعاصرة، ارجع إلى دراسة أبو القاسم حاج حمد المشار إليها أعلاه. ويجدر الإشارة إلى الرؤيا التى قدمها للصراع العربى الإسرائيلى فى سياق مقارن للمنطلقات الحضارية المتقابلة، وجدير أن نذكر أيضًا أنه رغم اتساع المكتبة الدولية لكتابات تتناول الإسلام من وجهة نظر أكثر موضوعية من عصور سبقت.. إلا أنه لا يزال هناك المجال المتسع للمغالطات والمخاوف التى عادة ما يكون منشؤها الحقد أو التعصب أكثر من الجهل وعدم المعرفة، ونسوق على ذلك مثالا من كتاب:

James Copray de Wilde The Rising Tide of Islam (Vantage Press Ny 1976)

وهو بمثابة صرخة من الأعماق تنذر وتُحَذِّر من عواقب «زحف همجى» يتجدد بصحوة الإسلام ما لم يفطن الغرب المتحضر ويتناول بالتخطيط العقلانى مواجهة الخطر. وقد يميل البعض إلى التقليل من شأن هذه النوعية من الكتابات «الهستيرية» بدعوى أنها غير علمية، وغير موضوعية، ولكن المؤثرات فى عالم السياسة ومسرح الواقع تتجاوز المؤثرات العقلانية إلى المؤثرات العقيدية والوجدانية، والتى لا نجد لها بالضرورة أصولا فى منطق العقل. والمؤلف الذى يدعى حسن المعرفة بالعالم الإسلامى الذى يرهبه ويمقته، له سبق فى مجال التحذير والنصح كلما لاحت إشعاعات فى الأفق وتجدد الخطر:

IDEM. The Shadow of the Sword (1946)

قارن مؤلفا آخر من نفس الطراز:

John Laffin, The Dagger of Islam (London 1979).

ويوجد عرض لهذا الكتاب فى مجلة «شئون عربية» العدد ٥ (يوليو ١٩٨١) ص ٢٥١ـ٢٥٣، وقد قدمه مشكورًا الأستاذ عمر الحسينى ـ مدير مكتب جامعة الدول العربية فى لندن. كذلك راجع تحليلا للحرب العراقية الإيرانية فى منطلق التحول الناشئ فى ميزان القوى الدولى قدمه المراسل الفرنسى المتخصص.

١٠ ـ من بين الدراسات العديدة التى تناولت الثورة الإسلامية فى إيران، نقدم نموذجًا للدراسات العربية فى دراسة السيد زهرة، «واقع الثورة الإيرانية وسيناريوهات المستقبل» ـ السياسة الدولية، يوليو ١٩٨١. ولمعالجة أقل موضوعية ـ وإن نظرت على تقييم إيجابى ـ انظر: حسنى صالح، «الثورة

الإسلامية فى إيران: خلفيات ودروس»، قضايا عربية (عدد خاص ١٠) مارس ١٩٨٠، ص ٢٠.
ومن الدراسات التى تشكك فى الإيجابيات انظر:

R.K Ramazani, Iran's Revolution' Patterns, Problems and Prospects' International Affairs (London - Summer 1980): Eric Rouleau, Khomeini's Iran' Foreign Affairs (Vol 59, no . 1. 1980).

ولا تكتمل الصورة دون أن نأخذ فى الاعتبار التحليلات التى تعبّر عن الثورة من الداخل، والتى تتفاعل مع إيجابياتها:

Kalim Siddiqui, ed., The Islamic Revolution in Iran - transcript of a four lecture course given by Hamid Algar at the Muslim Institute, London (London 1980): idem., The Islamic Revolution: Achievements, Obstacles and Goals (with Ali Afrouz, A. Rahim Ali, Iqbal Asarie) (London 1980).

١١ - ولا يمكن وضع قواعد علم سياسة عربى أو علم اجتماع سياسى من منطلق الخبرة والمفاهيم الحضارية العربية دون الرجوع إلى الأصول التى وضعها ابن خلدون فى مقدمته فى هذا الشأن (راجع مقدمة ابن خلدون) - الكتاب الأول؛ انظر كذلك جهود الدكتور حامد ربيع فى هذا الشأن وهو ينطلق من منظار حضارى مقارن (سلوك المالك فى تدبير الممالك - الجزء الأول).

وخير نموذج معاصر لدولة «الدعوة - الداعية» هو الدولة السعودية، وقد سبقتها فى نهاية القرن الماضى ومطلع القرن الحالى كلٌّ من الدولة المهدية فى السودان والدولة السنوسية فى ليبيا.

١٢ - وبالنسبة للأيديولوجية أو العقائد السياسية، يميز الفقه بين الوظيفة التبريرية والثورية. انظر:

Karl Mannheim

Ideology and Utopia (New York 1946) D. Apter,

Ideology and Discontent (Glencoe 1964).

وبعد أن كانت الإسلاميات مجالا مغلقًا على المستشرقين والمؤرخين، دخل دارسو الاجتماع السياسى وفقه التنمية هذا المجال، انظر:

eg. J.L. Esposito, ed., Islam and Development: Religion and Sociopolitical Change (Syracuse 1980)

وانظر بوجه خاص الفصل الأول الذى يبحث فى الإسلام والتنمية السياسية فى مجال النظم العربية.

Michael Hudson, "Islam and Political Development"

قارن كذلك دراسة سابقة حول موضع الإسلام فى تركيا الكمالية :

"Ideology and Revolution in the Turkish Revolution" International Journal of M. E. SIII no. 3 (1971).

ورغم أن معرفة فيبر بالإسلام وخبرته بالحضارة الإسلامية كانت محدودة، إلا أنه تعرض له فى بحثه فى الأصول الاجتماعية للدين. لدراسة حديثة لتقويم نظرته راجع : B. s. Turner, Weber and Islam: A Critical Study (London 1974).

١٣ ـ حول «الإسلام الثورى» أو «الإسلام النضالى»، انظر كتابًا بهذا العنوان للكاتب والصحفى مراسل مجلة الاقتصادى البريطانية :

J. C. Jansen, Militant Islam (Pan - Books, London 1979).

وقد جاءت صورة الغلاف معبرة، حيث الإمام الفتى المدّثر فى عباءة وعمامة، يُشهر السلاح فى جانبه، وخلف ملامح وسيمة تحدّها لحية منمّقة وتنم عن صرامَة وعزيمة تَسبُرُ عيناه غَور الأفق؛ وعلى الرغم من أن استخدام بعض هذه الألفاظ فى القاموس السياسى الإسلامى تبدو حديثة، إلا أن الظاهرة ذاتها ملازمة للإسلام العقيدة الدعوة كيانًا وصيرورة. . إذا ما ذكرنا أن «الجهاد» ركن أساسى فيه. ولحسن الحظ لم يغفل المؤلف هذه الحقيقة وهو يرجع حركات التحرر ضد الاستعمار التى اشتد عودها فى منتصف القرن الحالى إلى أصول ومنابع إسلامية (انظر ص ٩٥ وما بعدها، وكذا ص١٧٢).

١٤ ـ انظر لدراسة تحليلية مقارنة للنظام فى إطار النظم المجاورة :

J. Bill & C. Leiden, The Middle East Politics and Power (leiden 1974).

وتتعدد الدراسات الحديثة المتخصصة فى النظام السياسى فى إيران فى عهد الشاه، ومنها الدراسات التالية :

F: Halliday, Iran: Dictatorship and Development (Penguin Books 1979).

R. Graham, Iran, The Illusion of Power (London Croom Helm 1978);

M. Zonis The Political Elite of Iran (Princeton 1979).

ومن بين الدراسات المعدودة التى تنطلق من نظرة إسلامية لتقويم أبعاد مختلفة من النظام والفكر السياسى السائد فى إيران فى هذه الفترة :

Hamid Algar, The Oppositional role of the Ulama in 20 thcentury Iran" in N. Keddie, ed., Scholars, Saints and Sufis (Berkeley 1972, 1978):
A. R. Nobari, ed., Iran Erupts (stanford, Iran American Documentation Group, 1979):
Ali Shariati, on the Sociology of Islam (trans. H. Algar, Berkeley, 1979).

١٥ ـ وظاهرة الثورة وطبيعتها وأنماطها وخصائص الموقف الثورى وغيرها . . هى موضع لتناول متخصص فى إطار الفقه السياسى الذى أخذ يتبلور منذ الستينات ـ راجع ذلك فى :

J. Dunn on Revolution (London 1979).

لما يحتوى عليه من إضافة مرجعية (ببليوجرافية) قيمة . كذلك من الكتابات الأساسية فى تشريح الموقف الثورى :

Crane Brinton, Anatomy of Revolution.

ولدراسة تنظيرية من واقع استقراءات عملية انظر :

Chalmers Johnson, Revolution & the Social System (Stanford 1964).

ومن الدراسات الحديثة التى تؤصل لظاهرة التحول الكيانى فى منظار حضارى مقارن، انظر :

S. N. Eisenstadt, The Free Press 1978) Revolution and the Transformation of Societies

ولا يفوتنا أن نشير إلى دراسة جماعية محورها الشرق الأوسط فى :

P. J. Vatikiotis, ed., Revolution in the Middle East (London 1972) esp. Ch. 2, 4, 5.

١٦ ـ ولمتابعة مسار الأحداث فى الفترة التى أعقبت نجاح الثورة الإيرانية ـ على مدار العالم الإسلامى . . من مولد حركة المقاومة الأفغانية واشتداد المواجهة فى المجتمع السورى والنظام الحاكم ـ انظر دراسة تحليلية بهذا العنوان :

'L' Etat contre la Soci`et`e'

فى جريدة «لوموند ديبلوماتيك» الشهرية فى أبريل ١٩٨٠ ـ ثم أحداث الحرم المكى، وغير ذلك من تطورات على مستوى النظم الداخلية فى المغرب ومصر والسودان . . وتركيا وغيرها . . ونكتفى بالتنويه لبعض المصادر المرجعية التى تتابع تسجيلا أو تحليلا فى مسح جيد مقتضب :

Le Monde Diplomatique, Paris.

Arab Reports and Records Washington.

Annuaire de L'Afrique du Nord (AAN) CRESM.

١٧ ـ أخرجه الشيخان . والأصل فى القرآن : ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ (سورة الحجرات : ١٥) .

١٨ ـ وإن كان الوهن قد أصاب النظم فإنه لم يفتّ من عضد الرجال . . والأمة كجماعة سياسية مميزة وكحقيقة تاريخية مستمرة قد أفرزت الرجال إلى جانب النظم والأصول والمبادئ التنظيمية، وهذا هو مجال دراسة شيقة ظهرت حديثًا للأستاذ لووى جارديه . وإن كانت المكتبة الإسلامية العربية غنية بسير الرجال وتراجم الشخصيات التى تخلقت قيمًا وسلوكًا بالإسلام عقيدة وشريعة،

وبالرسول عليه السلام أسوة وقدوة، فإن الجديد فى هذه الدراسة أن الباحث يتناول «الرجال» من خلال تجريد لأنماط أو نماذج اجتماعية عرفتها الجماعة الإسلامية ـ أمة ودولة ـ على مدى تاريخها الحى فى غمار واقع حضارى متقلب.

Louis Gardet, Les Hommes de I' Islam (Paris 1979).

١٩ ـ ويتحدث مونتجومرى وات عن «الصور الدينامية» التى قدمها الإسلام للجماعات التى أقبلت عليه واعتنقته، ويجعل من فكرة «الجماعة الكاريزمية» نموذجًا لهذه الصور. وبغض النظر عن موضع هذا الاستخدام وتوظيفه فى محاولة لتفسير سر انتشار الإسلام بين جماعات متباينة، فإننا نجد أن هذا المفهوم قابل للتطوير بعد تجريده من الدلالات التى قصد إليها المؤلف.

وقد جاء توصيفه وتحليله هنا فى إطار كتاب محوره بحث وتحليل الإسلام كمصدر للتكامل فى مجالات حياة الجماعة المختلفة. انظر:

Montgomery Watt, Islam and the Integration of Society (Edinburgh 1964) pp. 113 - 114; 139.

٢٠ـ L' Islam est indissolublement religion et communaute` et demande `a s' inscrire en des structures temporelles".

L 'Islam: Religion et Communaute (Paris 1966) p. 299.

٢١ـ '... les cadres intangibles d' une cit`e musulmane' ibid., p 278.

٢٢ـ M. Boisard, L 'Humanisme de I' Islam (Paris 1979) p. 171.

وفى تعبير دقيق ينقل روح الجماعة.. أورد المؤلف عبارة:

'Une Confraternit`e th`eocentrique'

وشرع يؤصل لها. انظر (ص ١٤٤ ـ ١٥٣). وللكتاب ترجمة عربية قام بها الأستاذ عفيف دمشقية: إنسانية الإسلام، «دار الآداب، بيروت ١٩٨٠».

٢٣ ـ راجع كتاب «العالمية الإسلامية الثانية» ص ٨٥ وما بعدها، ١٠٥ ـ ١١٠، ٢٥١. وللمقابلة والتكامل مع المنهج الكونى ص ٨٧، ١٨٩.

٢٤ ـ أقام سيد قطب تحليله لطبيعة الأمة فى الإسلام فى إطار مقارن، مع تعرض فى إشراقة تأملية للاستخدام القرآنى للفظ «كنتم خير أمة أخرجت للناس...». انظر: نحو مجتمع إسلامى (ط ٢، دار الشروق ـ ١٩٧٥) ص ٦٢ وما بعدها.

٢٥ ـ راجع فى ذلك : د. منى أبو الفضل ، «مدخل لدراسة النظم السياسية العربية» الجزء الأول ـ نص محاضرات ألقيت على طلبة بكالوريوس العلوم السياسية ـ كلية الاقتصاد ـ جامعة القاهرة ١٩٨٠ ـ ١٩٨١ .

٢٦ ـ انظر فى هذا الصدد ما جاء فى صدر مؤلف جماعى :

Mohamed Ayoob, ed., The Politics. of Islamic

Reassertion (London Croom Helm, 1980).

٢٧ ـ لمفهوم الأمة من منطلقات الفكر القومى الحديث راجع :

Elie Kedourie, Nationalism (3rd ed. London 1966).

(حيث يؤصل المفهوم فى التراث الفكرى الغربى) .

Hans Kohn, The Idea of Nationalism (Collier, New York, 1967)

ولمتابعة رواج هذه الفكرة خارج العالم الأوربى ، والفكر الغربى يبرز البعد الإقليمى على البعد البشرى فى متابعة نشأة الأمم من واقع الخبرة الحضارية الأوربية ، انظر :

Charles Tilly, ed. The Formation of National States in Western Europe (Princeton 1975).

ويتجه الرافد الماركسى فى الفكر المعاصر إلى ربط تطور الأمة بالتطور المادى التاريخى ونشأة الدولة البورجوازية :

Anthony D. smith, Theories of Nationalism. (Duckworth, London, 1971).

كذلك هناك الاتجاهات «التوفيقية» الحديثة التى تمزج بين البعد الثقافى والمادى مثل إرنست جلنر . . والذى تأثر بالتراث الحضارى العربى فى بلاد المغرب ، وخاصة بفكر ابن خلدون

E. Gellner, Thought and Change (London, Weiden feld and Nicholson, 1964) Ch. 7.

وجاءت دراسته التطبيقية متضمنة لنظرته .

E. Gellner & Charles Micaud, eds., Arabs, and Berbers, From Tribe to Nation in Africa (London, 1973).

ومن رواد الفكرة القومية فى المنطقة العربية الذين أجزلوا فى النقل دون أن يضيفوا الجديد فيه : الأستاذ أبو خلدون ساطع الحصرى . . وكان من السابقين فى مجالات توطين مفهوم الجماعة السياسية فى معناها الوضعى محل مفهوم «الأمة» الإسلامى فى العقلية العربية . انظر مختارات ساطع الحصرى : أبحاث مختارة فى القومية العربية ١٩٢٣/ ١٩٦٣ ، جزء ٢ ، «دار القدس / د . ت» .

وتبعته محاولات متوالية فى نفس الاتجاه وإن كانت أكثر عمقًا وتأصيلا، سواء فى أعمال منظّرى الحركة القومية المتمثلة فى «البعث العربى» مثل ميشيل عفلق، وبدرجة أقل كفاءة فكريًا صلاح بيطار، أو فى منحى أكثر واقعية وإن لم يكن أبعد تأثيرًا فى كتابات منيف رزاز وغيره من نخبة الفكر القومى العربى الراهن.

٢٨ ـ لبحث دلالات هذه العلاقة على مستوى الفرد والجماعة انظر: سيد قطب، خصائص التصور الإسلامى (ط ٥، دار الشروق) ص ١٨٢ وما يليها. كذلك الشيخ محمد الغزالى فى: نظرات فى القرآن (ط ٣، دار الكتب الحديثة ـ ١٩٦٢) ص ٢٢١ ـ ٢٢٢.

وخارج إطار التناول من منطلق إسلامى، فهناك مدخل عقلى فلسفى يرتبط بالمنهج العلمى ويصل إلى إقرار التوحيد مبدأ تنظيميًا كونيًا. انظر على سبيل المثال:

Ernest Becker, Beyond Alienation: A Philosophy of Education for the Crisis of Democracy (New York 1967) p 254 ff.

٢٩ ـ وقد اقترب المفكر والفيلسوف الفرنسى المعاصر جارودى ـ وهو بعيد عن مجال الدراسات الإسلامية والحقل الاستشراقى أصلا ـ إلى أن يلمس جوهر العقيدة الإسلامية ومفعولها فى نفس المؤمن. وقد توصل إلى إدراكه هذا من خلال معاناة فكرية وجدانية عميقة دفعته إلى التنقيب فى أصول الحضارات المختلفة القديمة والحديثة والمقارنة بينها فى رحلة من يعيش أزمة حضارية ويبحث عن البديل. انظر مؤلفه (حوار بين الحضارات):

Roger Garaudy Pour une Dialogue entre Civilistions Paris, 1976.

والذى يتبعه بـ (نداء إلى الأحياء).

idem., Apple aux Vivants (Paris Seuil 1979)

وفى كتابه الأخير يقدم تصوره لتوعية الإنسان العالمى المتكامل الذى تنشئه عقيدة التوحيد، ونوردها هنا فى نصها للمقارنة بمفهومنا للفرد الأمّة:

".. 'L'homme Universel' est `a la fois mystique et homme d'action; il n'est pas seulement celuiqui recoit une r`ev`elation, mais aussi celùi qui en communique la Loi aux autres, et qui agit pour la r`ealiser". (p. 296).

انظر كتابًا حديثًا له فى الإسلام، حيث تقوده رحلته إلى أن المستقبل للإسلام:

Promesse de I' Islam (Paris, Seuil 1981)

٣٠ـ وقد ورد الاستخدام اللفظى «للأمّة» فى القرآن للدلالة على أن الفرد قد يكون «أمّة» : ﴿ **إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِّلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ** ﴾ (سورة النحل : ١٢٠).

٣١ـ حول التمييز بين مجتمع الالتزام ومجتمع الانتماء، انظر : د. على جريشة «أركان الشرعية الإسلامية» ـ حدودها وآثارها، (٣) ص ٢٣٠ ـ ٢٣٢ .

٣٢ـ د. على جريشة فى «أصول الشرعية الإسلامية ومضمونها وخصائصها» ص ٥٤ ـ ٥٥ .
وقارن د. محمد البهى فى «منهج القرآن فى تطوير المجتمع» (ط ٢٠، مكتبة وهبه ١٩٧٩) الفصل الثالث .

٣٣ـ وخير نموذج معبّر لموقع الشعائر يوجد فى الوصف الدقيق الذى قدمه «محمد أسد» عن «روح الإسلام» :

'The Spirit of Islam' in Islam at the crossroads (Lahore 1969) pp., 7 - 31.

وللمؤلف ـ وهو المستشرق النمساوى ليوبولد فايس ـ أحد روائع أدب الرحلات التى تجمع فى نفس الوقت بين سـرد ممتع ووصف مبـدع لرحلتـه إلى مكة المكرمـة، وهى تنطوى على رحلة «خارجية»، مثلها مثل الرحلات العديدة التى يقوم بها رواد مغامرون فى بلاد الشرق، وعلى رحلة ذاتية «داخلية» ينفرد بها المؤلف . . ومنها يكتسب عمله تفرده وقيمته المضاعفة :

The Road to Mecca (London 1954)

٣٤ـ وهو ليس فقط دورا محوريا فى حياة الأمة؛ بل إن للكعبة المشرفة فى مكّة المكرمة موضعًا محوريًا كونيًا كذلك . انظر :

الدراسة المتخصصة التى قام بها د. حسين كمال الدين : «إسقاط الكرة الأرضية بالنسبة لمكّة المكرمة»، مجلة البحوث الإسلامية، المجلد الأول، العدد الثانى، ص ٢٩٢ ـ ٣٣٤. وفى أثناء وضعه لخريطة جديدة للكرة الأرضية متخذًا من مدينة مكّة مركزًا للإسقاط، وجد «أن مكّة المكرمة هى مركز لدائرة تمر بأطراف جميع القارات، أى أن الأرض اليابسة على سطح الكرة الأرضية موزعة حول مكّة المكرمة توزيعًا منتظمًا، وأن مدينة مكّة المكرمة فى هذه الحالة تعتبر مركزًا للأرض اليابسة. وصدق الله العظيم إذ يقول : ﴿ **وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنذِرَ يَوْمَ الْجَمْعِ لَا رَيْبَ فِيهِ** ﴾ .

«اقتباس من مقدمة الباحث» .

٣٥- انظر: العالمية الإسلامية الثانية. ص ٩٥، ١٨٢.

٣٦- ولمعالجة الوضع الراهن / القائم - أين دور المنظّر السياسي؟ لإجابة الأستاذ جلنرى من لندن، انظر مطلع كتاب له ينطوى على تأملات:

'Prepare to meet thy Doom'

A Sermon on the ambivalences of progress, reason, liberty, equality and fraternity' in E. G`ellner, Contemporary Thought and Politics.

(Routledge and Kegan Paul, 1974) Ch. I.

وربما دلالة العنوان أكبر مما احتوت عليه الصفحات القليلة التى تلته. وباستثناءات محدودة، تشترك أغلب المنطلقات التى تتعرض للحضارة المعاصرة وتوصيفها فى صيغة التشاؤم والقلق والاكتئاب، وقد يفسر ذلك ما جاء به إريك فروم فى دراسة مبصرة له فى الخمسينات وقد جاءت فى أوج مد تفاؤلى فى فترة إعادة بناء وتشييد عالم ما بعد الحرب «أوربا»، مما يزيدها قيمة:

Erich Fromm, The Sane Society (New York, 1955)

٣٧- يبحث الفكر الأمريكى المعاصر فى الاجتماع السياسى فى أصول التنشئة السياسية - خاصة فى المجتمعات الحديثة - فى كتابات عديدة، وتتخذ من هذه العملية متغيرا أساسيا فى التنمية السياسية:

Clifford Geertz, ed., old Societies & New States (Glencoe, 1963) Lucian Pye, Politics, Personality and Nation - building (New Haven Yale, 1962):

K. Deutsh & W Foltz, ed., Nation - building (New York, Atherton 1963) esp. C. J. Friedrich, on 'Nation - building' in idem. pp 27 - 32:

ولعامل الدين فى التنشئة السياسية من منظار مقارن، انظر الدراسة المقدمة للباحث الهولندى:

J. E. Ellemers, "The Revolt of the Netherlands,

The part played by religion in the process of nation building".

Social Compass vol 14, no. 2 (1967) 93 - 103.

وباستثناء كتابات معدودة مثل:

S. N. Eisenstadt & s Rokkan, ed., Bui lding. States and Nations 2 vols. (Sage 1973).

فإن تناولات عملية التنشئة السياسية political socialisation تركزت فى الستينات وارتبطت بفورة دراسات التنمية السياسية فى القارة الأمريكية :

Almond & Verba (1963); Apter (1965).

Hyman (1959); R. Bendix (1964); Shils (1963)***

٣٨ ـ وعلى أساس هذا المفهوم الذى استنبطته مجموعة من المفكرين التربويين بين الجاليات الإسلامية فى جنوب إفريقيا ، تم وضع مرشد مبتكر لتوجيه العلم وجهة تربوية إسلامية . انظر :

Learning Islam: A Basic Educational

Programme - Pub. by the Muslim Assembly (Cape) South Africa.

٣٩ ـ راجع المصدر المذكور أعلاه للدكتور على جريشة فى أصول الشريعة الإسلامية ـ قارن الفقرة المعبرة التى جاء بها بوازار حول الأبعاد الاجتماعية / الجماعية للشعائر : إنسانية الإسلام (ترجمة ص ٧٢ـ٧٣) .

٤٠ ـ Boisard, L' Humanisme de L' Islam (Paris 1979) p 58 ff.

٤١ ـ انظر محمد دراز : الإرشاد إلى القرآن (القاهرة ١٩٤٩) . كذلك من دلالات القرآن الكريم بالنسبة للمؤمن نورد الفقرة التالية : «ولابد عند تعريف النص (الكريم) فى الإسلام من ذكر عنصرين : الأول أنه كتاب منزل أزلى غير مخلوق ، والثانى أنه «قرآن» أى كلام حى فى قلب الجماعة . وهو فى نظر المؤمنين غذاء الروح وقاعدة السلوك وعبارة الصلاة وأداة الوعظ والإرشاد ، إنه وردهم وتاريخهم وقانونهم الأساسى وشرعهم فى جميع ظروف الحياة» ـ توصيف مقتبس عن المرجع المذكور ص ١٨ ، انظر : إنسانية الإسلام ص ٥٢ ، وقارن نظرة الشيخ محمد الغزالى فى نفس المجال : نظرات فى القرآن (م . س . ذ) .

٤٢ ـ «والترشيد» مصطلح أساسًا يفيد تحويل السلوك من سلوك يخضع لقواعد منطقية واضحة يتفق عليها الجميع وقابلة للاحتكام . . ومن هنا يرتبط الترشيد بالتنظيم والانتظام والقواعد القانونية المدونة وليست فقط المتعارف عليها بحكم العرف والتقاليد . ووجود قواعد عامة تنظم السلوكيات فى النظام الاجتماعى والسياسى للجماعة وتوارد وتداخل وتراكم هذه السلوكيات فى أنماط منتظمة وأدوار محددة ، يشكل القاعدة التى تقوم عليها «المؤسسات» لتأصيل هذه المفاهيم وتوظيفها فى تصنيف النظم بين «تقليدية» و«انتقالية» و«حديثة» . راجع كتابات ماكس فيبر ـ وهى مصدر علم الاجتماع السياسى الحديث غير الماركسى فى الغرب ـ وكذلك أعمال تالكوت بارسونز . . وهو الذى عمد إلى نشر هذه المفاهيم وترويجها وتطويرها .

*** لعنوان هذه المؤلفات انظر ص ١١٢ .

Max Weber, The Theory of Social and Economic Organisation - trans. & ed. by Henderson & Parsons (Oxford Univ. Press 1947, 1968) pp 56 ff & 324 ff. Also, T. Parsons, The Social System (Glencoe 1951) &

٤٣- L. Gardet, L' Islam: Reliqon et Communaut`e (Paris - 1970) p. 298.

٤٤- ذات المرجع السابق، ص ٢٧٥، ٢٩٩.

٤٥- وقد استطاع مارسيل بوازار أن يلمس هذه الحقيقة ويعبّر عنها فى يسر واقتضاب لينقلها إلى أقرانه فى العالم الخارجى، والذين- بوصفهم هذا- يصعب عليهم التوصل إلى حقيقة ما يعيشه المسلم المؤمن. ونورد فقرته فى أصلها لدلالتها:

L' unit`e religieuse de I' Islam renforc`ee par les pratiques cultuelles et la generalt`e de la Loi, induit I' homogen`eit`e politique. En outre, I' assurance de posseder la revelation vraie pousse les musulmans `a rejeter toute autre allegeance, `a ne reconnaitre nulle autre citoyennet`e que celle de I' Islam". op. cit. p. 168 - 9.

٤٦- راجع ما جاء فى هذا المعنى أعلاه.

٤٧- وجاء تحليل آخر معبراً فى هذا المعنى للكاتب الفرنسى روندو. انظر:

Pierre Rondot, L' Islam et les Musulmans Au jourd' hui (Paris, L' Orante, 1958) Tome I, pp. 24 - 26.

وهو يحيل إلى مونتاى على أنه صاحب هذه العبارة:

Vincent Monteil, 'La Vitalite de L' Islam' in La Vie Intellectuelle (Nov. 1956).

وفى الواقع، فإننا وجدنا استخدام عبارة «القارة الوسطى» وصفًا للعالم الإسلامى فى مؤلَّف ألمانى سبق مونتاى فى مطلع الخمسينات وقد ترجم إلى الفرنسية:

Fernau, La Reveil du Monde Musulman (Flackernder Halbmond, Zurich 1953 / paris, 1954).

٤٨- وكما ورد لفظ «الأمّة» فى سياق فردى «سورة النحل: ١٢٠»، فإن الإشارة القرآنية قد اكتملت باستخدام لفظ الإمامة فى سياق جماعى:

﴿ وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا ﴾ (سورة الفرقان: ٧٤).

٤٩ ـ قارن ذلك بما جاء فى توصيف الفرد الإنسان عند جارودى .

انظر : الهامش السابق (٢٩) .

٥٠ ـ حول معايير التحديث وخصائص الثقافة السياسية «الحديثة» أو «العلمانية» عامة ، انظر :

D. Apter, The Politics of Modernisation

Op. cit. Ch. 2: Almond & Powell, Comparative politics - A Developmental Approach p

(1966) p. 57 ff.: S. P Huntington, Political Order in Changing Societies p. 321;

ولخصائص المجتمعات الصناعية الحديثة إجمالا ، انظر مقال ساتون :

"Social Theory and Comparative Politics" in H. Eckstein & D. Apter, eds., Comparative Politics: A Reader (New York, Glencoe, 1963) p. 71.

٥١ ـ لتأصيل السلّم القيمى فى تراث الفكر السياسى الإسلامى ، راجع د . حامد ربيع ـ سلوك المالك فى تدبير الممالك . ولا يجب أن نغفل نموذجا حديثا يعد فاتحة فى مجال تأصيل قيمة العدالة فى الإسلام جاء فى مطلع الخمسينات : سيد قطب ، العدالة الاجتماعية فى الإسلام (دار الشروق ـ ١٩٧٥) ص ٢٠ ـ ٥٢ .

٥٢ ـ انظر : دولة الفكرة التى أقامها رسول الإسلام عقب الهجرة (مكتبة وهبة ـ القاهرة «دون تاريخ») .

٥٣ ـ بالإضافة إلى مؤلفه الذى أحلنا إليه فيما سبق (١٩) ، فإن هذا البعد موجود فى أعماله الأخرى . انظر خاصة :

Muhammad at Mecca, Muhammad at Medina (Oxford 1953, 1956).

٥٤ ـ إن مجال فلسفة العلوم من مجالات التخصص الرفيع التى تقتضى مبلغا من التعمق العلمى فى أكثر من مجال ، وهى تلتقى مع العلوم الكونية (COSMOLOGY) ، وكان من أقوى البرامج التى قدّمها التليفزيون البريطانى على مدى عدة أسابيع خلال صيف ١٩٨١ برنامج تناول التطور الإنسانى من منظار كونى ، وعنوانه كوزموس COSMOS ، قدمه بجدارة عالم طبيعيات بارز فى مجاله ـ الأستاذ كارل ساجان ، وهو من أصل يهودى ـ ونحن أجدر بهذه النوعية من العقول بين صفوف علمائنا المسلمين الذين يربطون بين تخصصاتهم الفنية الدقيقة وبين الرؤيا والآفاق التأملية والإبداعية . ومن الكتابات القليلة الرائدة لدينا ، والتى تأخذ هذا المنحى ، المجلّد الذى جمع للمرحوم الأستاذ محمد أحمد الغمراوى : الإسلام فى عصر العلم (دار الكتب الحديثة ـ ١٩٧٧) والذى أعدّه د . أحمد عبد السلام الكردانى مشكوراً (انظر خاصة الباب الأول ـ الفصل ٦ ، ٧ . والباب الرابع : ٢٢) . ونحن نرى أن من مصادر قوة الطرح الذى أتى به أبو القاسم حاج حمد فى «العالمية الإسلامية الثانية» إنما مرجعه هذه النظرة الكلية التى يسعى لها فى صياغته لمنهج كونى فى تفسير التاريخ البشرى (وكنموذج

لإيجاز محكم لهذه الصياغة، نحيل إلى ما جاء فى ص ١٨٤ مثلا من الكتاب المذكور) . . الأمر الذى يكسب عمله قدرًا من الابتكار البنّاء المفتقد والذى يجعله جديرًا بالمتابعة الجدية لما يحمله من تباشير الإيناع.

* * *

G. Almond & S. Verba, The Civic Culture: Political Attitudes and Democray in Five Nation (Princeton, 1963): David Apter, The Politics of Modernisation (Chicago, 1965) P. 35; H. Hyman, Political Socialisation (Glencoe, 1959); Reinhard Bendix, Nation-building and Citizenship (New York, John Wiley.. 1964); Edward Shils, Political Development in the New States (The Hague, Mouton, 1963).

* * *

رقم الإيداع ٣٢٤٩/ ٢٠٠٥

الترقيم الدولى I.S.B.N - 977-09-1209-3